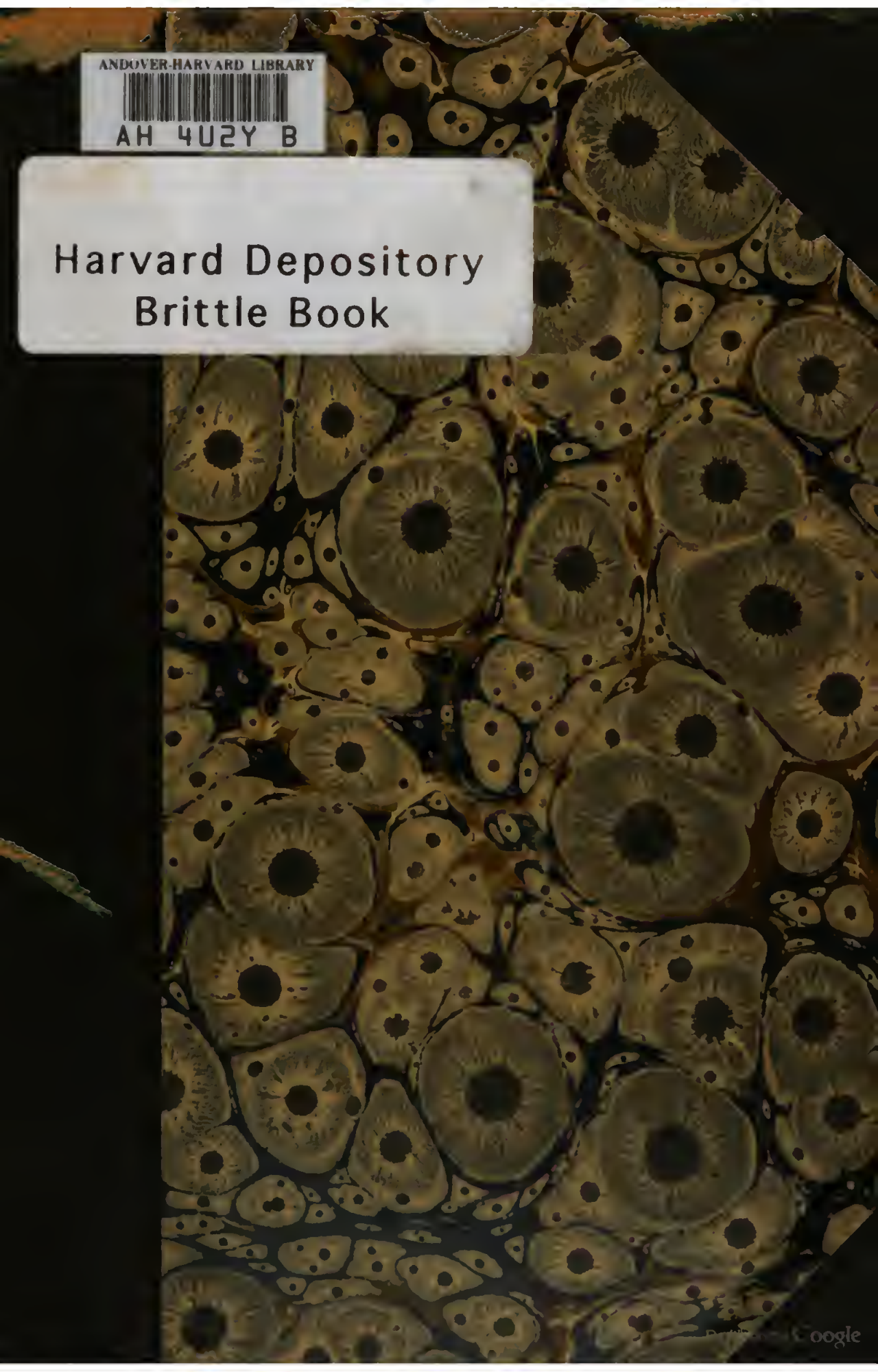
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4U2Y B

Harvard Depository
Brittle Book



oogle

Ch Hist
5

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 10 Oct. 1910.

Aus

Geſchichte und Kunſt

des

Chriſtentums.

Abhandlungen zur Belehrung für gebildete Gemeindeglieder

von

Dr. Adolf Haſenclever,
Paſtor zu St. Andreas in Braunſchweig.

Erſte Reihe.

Braunſchweig.
C. A. Schwetſchke und Sohn
(Appelhans & Pfenningſtorff).
1890.

OCT 16 1900
Divinity School

Alle Rechte vorbehalten.

Meinem lieben Schwiegervater

Herrn

Superintendenten Schmidt

in

Crefeld

in dankbarer Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Karl von Hase sagt in der Vorrede zum ersten Bande seiner Universalkirchengeschichte: „Wir gehen einer Zeit entgegen, in welcher man die Kirchengeschichte zur allgemeinen höheren Bildung rechnen wird“. Daß der edle Nestor unsrer Theologie völlig recht hat mit dieser Behauptung, wird jeder zugeben, den Amt und Beruf in die Lage bringen, sich darüber ein Urteil zu bilden. Ich wenigstens kann aus eigner Erfahrung behaupten, daß das Interesse für Fragen aus dem Gebiet der Kirchengeschichte in vielen Kreisen gebildeter Gemeindeglieder vorhanden ist und mir oft ausgesprochen wurde. Es ist also wesentlich eine praktische Anregung, welche die Herausgabe der vorliegenden Abhandlungen — von denen einige aus Vorträgen erwachsen sind — veranlaßt hat. Wenn ich auch die christliche Kunstgeschichte hier herbeigezogen habe, so bedarf das hoffentlich keiner Rechtfertigung. Ich rechne sie in der That auch zur Kirchengeschichte. Denn die Zeiten sind vorüber, in welchen man letztere wesentlich auf die Geschichte der Lehre und Verfassung mit all' ihren unerquicklichen Streitigkeiten beschränkte. Da ist ja leider das Wort vom „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ nicht unberechtigt. In dem Beweis des Geistes und der Kraft,

welchen das Chriſtentum für ſeine Wahrheit aus der Geſchichte führen kann, müſſen die Umwälzungen, die es auf allen Gebieten des Geiſtes- und Kulturlebens hervorgerufen hat, heutzutage gewiß im Vordergrunde ſtehen.

So Gott Zeit und Kraft giebt, ſollen dieſem Bändchen noch weitere folgen. Wenn ich mich im Großen und Ganzen auf die ältere Zeit der Kirchengeſchichte zu beſchränken gedenke, ſo entſpricht das ſowohl einer perſönlichen Neigung als dem Zweck, dem dieſe Abhandlungen dienen ſollen. Denn grade über die ältere Geſchichte der Kirche exiſtieren oft noch merkwürdige Vorſtellungen und Urteile in den Köpfen auch ſehr gebildeter Gemeindeglieder. Freilich ſteht ja auch die Theologie noch mitten in der Arbeit einer Aufhellung jener dunkeln Epoche der Kirchengeſchichte.

Braunſchweig, 25. September 1889.

Dr. Haſenclever.

Inhalt.

Seite

1. Warum hat der römische Staat die Christen verfolgt? . . 1
2. Die letzte Reaktion der antiken Welt unter Julianus dem Abtrünnigen 29
3. Paulus und Petrus in Rom 59
4. Altchristliche Inschriften 108
5. Die Stellung der alten Christen zur Kunst 140
6. Gottesdienst und Kunst 178

Warum hat der römiſche Staat die Chriſten verfolgt?

Die zeitgenöſſiſchen chriſtlichen Schriftſteller haben die Bedrückungen, welche das Chriſtentum in den drei erſten Jahrhunderten ſeines Beſtehens von Seiten der römiſchen Staatsgewalt zu erleiden hatte, weſentlich nach erbaulichen Geſichtspunkten betrachtet und behandelt. Es iſt dies wohl begreiflich. Durchdrungen von der abſoluten Wahrheit ihres Glaubens, hingewieſen von ihrem Herrn und Meiſter, daß wie ihm ſelbſt ſo auch den Jüngern Not und Tod beſchieden ſein werde, konnten ſie in jedem Hemmnis, welches dem Bekenntnis und der Ausübung dieſes Glaubens entgegenſtand, nur eine Prüfung und ein Mittel zu ſeiner Bewährung erblicken. Und wenn das kleine Häuflein immer ſiegreich blieb gegen den gewaltigen Gegner, wenn thatſächlich das Blut der Märtyrer der Same wurde, aus welchem immer neue Bekenner und neue Gemeinden erwuchſen, ſo durfte man wohl zu derſelben Betrachtung gelangen wie der Pſalmiſt: Das iſt vom Herrn geſchehen und iſt ein Wunder vor unſern Augen! Was wir dort in der Zeit der Feuerprobe der Kirche gewahren, die Lauterkeit und Innigkeit des Glaubens, der ohne die Feſſel einer dogmatiſch fixirten Lehre wahrhaft naturwüchſig die Seelen durchflammte, die Opferfreudigkeit, der Zeugenmut, die Kraft der Liebe, wie ſie dort offenbar wurden, das kann für alle Zeiten der Chriſtenheit einen Spiegel vorhalten, das muß ihr hier zur Beſchämung, dort zum Troſt und zur Ermutigung dienen.

Aber grade die Wahrheit des Christenglaubens erfordert auch Gerechtigkeit, Gerechtigkeit auch einem Gegner und Feinde gegenüber. Eine gerechte Beurteilung des Kampfes, welchen der römische Staat gegen das Christentum führte, darf nicht von erbaulichen, sondern muß von historischen Gesichtspunkten ausgehen. Die letzteren wird den alten Christen selbst und ihren litterarischen Nachrichten über jenen Kampf Niemand zumuten. Sie schrieben nicht für die Zukunft, sondern für die Gegenwart zur Stärkung und zur Verteidigung ihres Glaubens, und bei ihren Zeit- und Glaubensgenossen konnten sie ihr Verhältnis zum Staat und dessen Anforderungen als bekannt voraussetzen. Eines richtigen Urteils über historische Ereignisse ist ja überhaupt niemals die jeweilige Gegenwart, sondern erst die Nachwelt fähig, denn sie allein vermag ohne Vorurteil und unbefangen die Sachlage zu überblicken, wobei sie sich freilich hüten muß, ihre Anschauungen als Maßstab an die Vergangenheit anzulegen. Uns erscheint heute Glaubens- und Gewissensfreiheit als eine selbstverständliche Sache und wir sind leicht geneigt, wenn wir irgendwo in der Vergangenheit diese Freiheit verletzt sehen, dies als ein offenbares Unrecht zu betrachten. Aber wollten wir diesen durchaus modernen Gesichtspunkt anwenden, so würden wir den Kampf des römischen Staates gegen das Christentum völlig ungerecht beurteilen. Wenn wir die Sachlage mit unbefangenem historischem Blick uns vorführen, so müssen wir vielmehr sagen: der Kampf des römischen Staates gegen das Christentum war nicht ein solcher der Willkür, sondern er war eine geschichtliche Notwendigkeit, ja man kann sagen, er war eine Naturnotwendigkeit so gut wie der Kampf zwischen Wasser und Feuer, er war ein gesetzlicher, auf fester juridischer Grundlage beruhender Kampf.

Dieſer Kampf war eine geſchichtliche Notwendigkeit. Denn es trafen hier zwei Mächte zuſammen, welche ſich gegenſeitig völlig ausſchloſſen, eine von ihnen mußte notwendig weichen. Der tiefſte Grund lag in der völlig verſchiedenen Auffaſſung, welche die alte Welt und welche das Chriſtentum von der Religion, ihrem Weſen und ihrer Aufgabe hegte, ſo daß auch ohne direkte Anwendung von Staatsgeſetzen ſeitens der Behörden ſchon das alltägliche Leben die Chriſten ganz von ſelbſt in Konflikt mit dieſen Geſetzen bringen mußte.

Wohl war das antike Heidentum im Abſterben begriffen, aber abgeſtorben war es noch lange nicht, es iſt vielmehr grade in der Kaiſerzeit wieder neu belebt worden. Man muß ſich in der Schilderung des Glaubensſtandes einer beſtimmten Zeit ſehr vor Einſeitigkeiten hüten. Es laſſen ſich wohl eine ganze Reihe von Ausſprüchen griechiſcher und römiſcher Schriftſteller vorbringen, welche von Zweifel und Unglauben, ja von bitterm Hohn und Spott gegen den alten Götterglauben zeugen, aber man würde ſehr irren, wenn man daraus einen Schluß auf das Verſchwundenſein desſelben aus dem Staats- und Volksleben ziehen wollte. Es erhielten vielmehr durch die Neubelebung des Staatslebens im Kaiſerreich auch die alten religiöſen Einrichtungen wieder vielfach neue Kraft. Glänzendere Tempel hat Rom nie geſehen als die, welche in der Kaiſerzeit gebaut wurden, umfangreichere Opfer nie als die jener Epoche. Auguſtus allein ſoll 82 Tempel neu erbaut oder wiederhergeſtellt haben und Kaiſer wie Veſpaſian, Trajan, Hadrian und Antoninus Pius werden in zahlreichen Inſchriften als Wiederherſteller älterer Heiligtümer geprieſen. Mit ungeheuerer Pracht feierte man die Feſte. Das Orakelweſen war noch in Blüte und reiche Weihegeſchenke floſſen in die Tempel. Viele alte Prieſterkollegien, welche während der letzten Zeit der Republik in

Vergeſſenheit geraten waren, wurden wieder erneuert. Zahlreiche Genoſſenſchaften, Kollegien oder Sodalitäten hatten ſich zum Privatkultus irgend einer Gottheit zuſammengethan, und auch diejenigen unter ihnen, welche in erſter Linie praktiſche Zwecke verfolgten, wie die Wahrung von Standesintereſſen oder die Sicherung eines in der alten Welt ſo ungeheuer hoch geſchätzten ehrlichen Begräbniſſes, hatten doch irgend eine Gottheit als Patron, deſſen Bild in der Verſammlungshalle ſtand und dem zu Ehren beſtimmte Feſttage gefeiert wurden. Die Hausgötter, die Laren und Penaten ſtanden in ungeſchwächtem Anſehen, und es galt insbeſondere als Aufgabe der Frau, die Hüterin der Religion am häuslichen Herde zu ſein. Die Furcht vor den Göttern gehört zum Ideal einer Frau, und die Frömmigkeit einer ſolchen wird oft auf Grabſchriften rühmend hervorgehoben. Ja wir finden ſogar vielfach eine gewiſſe Verinnerlichung der Religion, eine Folge der beliebt gewordenen ſtoiſchen Philoſophie. So ſprachen es die ſtoiſchen Philoſophen Seneca und Epiktet direkt aus, der Zweck der Verehrung der Götter ſei der, daß die Menſchen beſſer werden ſollten. Von dem letzteren hören wir die ſchönen Worte: „Was kann ich lahmer Greis anders thun als Gott preiſen? Wäre ich eine Nachtigall, ſo ſänge ich wie eine Nachtigall, wäre ich ein Schwan, wie ein Schwan. Jetzt bin ich ein vernünftiges Weſen und muß alſo Gott preiſen.“ Bei Seneca finden wir Ausſprüche, welche bibliſchen Worten ſo ähnlich lauten, daß die Sage entſtand, — ſie wurde übrigens bis in die neueſte Zeit als hiſtoriſch verteidigt — er ſei Chriſt geweſen, und zwar ſei er von dem Apoſtel Paulus, der zur Zeit des Nero in Rom weilte, für den Chriſtenglauben gewonnen worden. Auch der Kaiſer Marc Aurel ſpricht bei Krankheit theurer Perſonen in Ausdrücken, welche an chriſtliche anklingen, von Gott-

vertrauen, von Fürbitte, und Dank. Auf dem Moſaikboden eines Aeskulaptempels ſtand die Inſchrift: bonus intra, melior exi (tritt ein als ein Guter, gehe hinaus als ein Beſſerer). Das Einſtrömen der zahlreichen orientaliſchen Kulte in Rom zeigte von einem tiefen religiöſen Bedürfnis, welches in den vom Unglauben zerrütteten heidniſchen Religionen keine Befriedigung fand. Aber gleichwohl wurden die herkömmlichen Gebräuche der letzteren weiter geübt. Alle die Opfer, Weihungen oder ſonſtigen Kultushandlungen, welche die Geburt eines Kindes, Eheſchließung oder Begräbnis mit ſich brachten, wurden treu beobachtet, wenn auch nur gewohnheitsmäßig und weil es die überlieferte Sitte ſo mit ſich brachte. Erfahrungsgemäß wird ja, wenn auch der religiöſe Glaube im Schwinden begriffen iſt, die religiöſe Sitte noch lange feſtgehalten. Ihr konnten auch diejenigen ſich nicht entziehen, welche mit dem alten Götterglauben ſchon längſt zerfallen waren, ſo daß ſie wegen Beobachtung dieſer Sitte oft genug Spottreden hören mußten. Sie wollten ſich ihr aber auch gar nicht entziehen. Sie machten die überlieferten Ceremonien mit aus denſelben Gründen, aus welchen auch die ſchlechteſten Kaiſer ängſtlich über der Beobachtung der überlieferten religiöſen Einrichtungen wachten, aus Gründen der Staatsraiſon.

Die römiſche Religion war Staatsreligion. Ihr Weſen lag nicht ſowohl in dem, was geglaubt wurde — ſie hatte kein Bekenntnis und kein Syſtem von Glaubenslehren — als vielmehr in dem Ausüben des Kultus und dem Innehalten von Ceremonien. Das Ritual war Alles. Das ganze Religionsweſen aber ſtand unter Aufſicht und Verwaltung des Staates; fremde Kulte, welche eingeführt wurden, bedurften der Genehmigung der Staatsbehörden; die Prieſter waren Staatsbeamte, die Kaiſer bekleideten die Würde eines Oberprieſters. Die weltliche und geiſtliche

Macht war in einer Perſon vereinigt. Ein Konflikt zwiſchen dieſen beiden Gewalten, wie im Chriſtentum zwiſchen Papſt und Kaiſer, ein „Kulturkampf“ war im alten Rom ein Ding der Unmöglichkeit, Staat und Kirche war ein- und dasſelbe. Aber noch mehr: die römiſche Religion war Staatsreligion nicht nur in dem Sinne, daß ſie unter Staatsaufſicht ſtand und von Staatswegen ausgeübt wurde, ſondern auch inſofern, als in ihr der römiſche Staat ſelbſt den eigentlichen und wahren Gegenſtand der Verehrung und Anbetung bildete. Es galt weſentlich eine Huldigung gegen den Staat, deſſen Gebot für den Menſchen der antiken Welt die höchſte Richtſchnur bildete, wenn man die Ceremonien zur Verehrung der Staatsgötter ausübte. In der Zeit aber, in welcher das Chriſtentum in Konflikt mit dem römiſchen Staate geriet, war die höchſte Würde verkörpert in der Perſon des Kaiſers. Die Vergötterung der Kaiſer mag uns auf den erſten Blick als die Ausgeburt des Wahnwitzes erſcheinen, aber es wäre verkehrt, dieſelbe nur als ein Symptom der Thorheit zu betrachten, zu der die Augendienerei ſich verirren kann, und ſie nur zu beſpötteln. Im Orient war die göttliche Verehrung von Fürſten, vorab ſeit Alexander dem Großen, ſeit Alters üblich. Auch die Ptolemäer in Aegypten hatten von Anfang an ſolche in Anſpruch genommen. Wirkte das ſchon mit zur Schöpfung eines Kaiſerkultus auch in Rom, ſo nicht minder Elemente der römiſchen Religion ſelbſt, beſonders der ſeit Alters beſtehende Kultus des Genius. Ja man kann ſagen, die Kaiſerverehrung war die notwendige Folge in der Entwicklung der römiſchen Religion. Wenn man in der Ausübung der Ceremonien — und nur darauf kam es an — weſentlich nur der Majeſtät des Staates ſeine Huldigung darbrachte, ſo mußte dieſe religiöſe Huldigung von ſelbſt auf die Kaiſer übergehen, als in ihrer

Perſon dieſe Majeſtät des Staates verkörpert war. In Rom hatte man wohl über dieſe Vergötterung der Kaiſer ſeine eignen Anſichten. Der Satirendichter Juvenal witzelt, Pilze müßten eine göttliche Speiſe ſein, da ſich der Kaiſer Claudius damit zum Gott gegeſſen habe. Seine Frau hatte ihn nämlich mit Pilzen vergiftet. Seneca, der Lehrer Neros, ſchrieb ſogar eine Schrift: „Von der Verkürbiſſung des Claudius“. Aber die Tempel zu Ehren des vergifteten Kaiſers wurden deswegen doch gebaut und die Opfer ihm dargebracht. Und dies beſonders in den Provinzen, wo man die Einheitlichkeit des geordneten römiſchen Staatsweſens wohlthätig empfand. So hatte der Kaiſerkult eine große politiſche und ſoziale Bedeutung für das römiſche Reich, denn er war, erhaben über die trennenden nationalen und lokalen Kulte, dem ganzen Reiche gemeinſam, in ihm trat erſt eine wahrhaft allgemeine Staatsreligion in die Wirklichkeit. Es mußte daher als Pflicht jedes patriotiſchen Mannes erſcheinen, daran Teil zu nehmen. Sich ihm zu entziehen, ſchloß das Verbrechen des Sakrilegs und der verletzten Majeſtät zugleich in ſich.

Hiernach begreifen wir, wie ſelbſt diejenigen, die mit völligem Unglauben, ja mit offenbarem Spott dem alten Götterglauben gegenüber ſtanden, doch die ſtaatlich vorgeſchriebenen Ceremonien desſelben mitmachten. Man hielt eben die Religion für notwendig zur Bezähmung der Volksleidenſchaften, die dadurch in Schranken gehalten werden müßten. Jener charakteriſtiſche Ausſpruch des unter Auguſtus lebenden geographiſchen Schriftſtellers Strabo gibt die Auffaſſung aller gebildeten Römer wieder: „Es iſt dem Philoſophen unmöglich, den Haufen der Arbeiter und niederen Volksklaſſen zu Verſtand zu bringen und ſie durch philoſophiſche Lehren zur Frömmigkeit, Gottesfurcht und Gewiſſenhaftigkeit zu führen. Das muß durch Aberglauben ge-

ſchehen, und der kann nicht ſein ohne Fabeleien und Wundergeſchichten. Denn der Donnerkeil, der Dreizack, der Drache der Götter ſind Fabeln wie die ganze alte Götterlehre. Dies haben die Gründer der Staaten wegen der kindlich Geſinnten als Popanze angenommen.“ Aber die Philoſophen ſelbſt, mochten ſich manche auch die Götterlehre ſymboliſch zurechtlegen und Unterſchiede ziehen zwiſchen einer eſoteriſchen Religion für die Gebildeten und einer exoteriſchen für die unwiſſende Menge, haben die Ceremonien der Staatsreligion doch mitgemacht, das Staatsintereſſe erforderte es und es galt für eine patriotiſche Pflicht.

Aus dieſem Weſen der römiſchen Religion ergibt ſich denn auch, daß der römiſche Staat gegen die heidniſchen Kulte der von ihm unterworfenen Staaten ſtets duldſam war. Jene Kulte waren ſämtlich Nationalkulte und der römiſche Staat hat ſie bei den Völkern, die von ihm unterworfen wurden, nicht nur reſpektiert, ſondern ſie auch ſeinen eignen Bürgern freigeſtellt. In der Kaiſerzeit hielten alle möglichen Kulte ihren Einzug in Rom. Standen ſie auch unter Staatsaufſicht, ſo hatten die Behörden doch keinen Grund, irgend einen zurückzuweiſen, denn ſie verlangten ja keine Glaubenslehre, kein Bekenntnis, ſondern nur die durch Innehaltung der Ceremonien ſich bethätigende Ehrfurcht vor den Staatsgöttern. Dieſe aber zu verweigern hatten die außerrömiſchen heidniſchen Nationalreligionen ihrerſeits natürlich ebenſowenig Grund. So konnte es hier zu keinem Konflikt kommen.

Aber ſelbſt gegen die Juden war der römiſche Staat noch duldſam. Schon zur Zeit der Entſtehung des Chriſtentums war in Rom eine große jüdiſche Gemeinde. Wohl ſpotteten die Römer reichlich über das ſonderbare Volk mit ſeinem bilderloſen, ihnen unverſtändlichen Kultus und ſeinen merkwürdigen Speiſe- und Reinigungsgeſetzen — beſonders

das Verbot des Schweinefleiſches war den Römern ſtets ein Gegenſtand ihrer Witze —, wohl hat man ſich in Rom über das „ſchmutzige, triefäugige, mit Schwefelhölzern und Glasſcherben handelnde Volk, dem alles feil iſt“, weidlich geärgert; wohl kam es einigemal in Rom und in Alexandria wegen Unruhen in der Judengemeinde oder wegen Auflehnung gegen die Judenſteuer zu vorübergehenden Maßregeln gegen das Volk, aber im Ganzen blieben ſie in ihrem Glauben unbehelligt. Man hat ſogar ihre religiöſen Empfindungen in der Weiſe geſchont, daß Legionen, welche in Jeruſalem einzogen, vor der Stadt die Feldzeichen der Adler ablegten. Der Grund dieſer Toleranz lag darin, daß eben die jüdiſche Religion auch eine Nationalreligion war, wenn auch eine ſonderbare, der jüdiſche Gott auch ein Volksgott, wenn auch ein für die Römer unverſtändlicher. Dazu hatte das Judentum nicht den ausgeſprochen propagandiſtiſchen Charakter wie das Chriſtentum. Machte es auch Proſelyten in Rom, ja erließ man ſelbſt Verordnungen gegen ſolche Proſelytenmacherei, das Judentum gehörte doch nicht zu den miſſionierenden Religionen, es hatte viel mehr den Charakter der Abſchließung als der Ausbreitung. Dieſes nach der Zerſtörung Jeruſalems im Jahre 70 in ſeinem ſtaatlichen Beſtand völlig vernichtete, über die ganze Erde zerſtreute und allen Völkern nur zum Hohne und Spott dienende Volk konnte dem römiſchen Staat für ſeinen Beſtand unmöglich gefährlich erſcheinen.

Anders lag die Sache mit dem Chriſtentum. Mit ihm *mußte* es zum Konflikt kommen, denn was der Staat verlangte, *konnten* die Chriſten nicht erfüllen, ohne ihren Glauben zu verleugnen, und der Staat konnte dieſe Forderung ſeinerſeits nicht erlaſſen, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Wenn man herkömmlich von der Grauſamkeit der Chriſtenverfolgungen redet und dieſelben als ein ſchweres der chriſt-

lichen Kirche zugefügtes Unrecht betrachtet, so vergißt man, daß man von dem römischen Staat und der ganzen damaligen Gesellschaft nicht verlangen konnte, daß sie über Nacht ihre ganze überlieferte Auffassung von Religion und Moral hätten ändern sollen. Das aber wäre notwendig gewesen, hätte der römische Staat die Christen dulden wollen. Es stießen hier zwei grundverschiedene Auffassungen der Religion, zwei sich völlig entgegenstehende Weltanschauungen zusammen. Die christliche Religion ist wesentlich Gesinnung und hält ihre Glieder zusammen durch ein gemeinsames Bekenntnis gewisser Glaubenswahrheiten — die römische Religion verlangte weder das Eine noch das Andere, sie war Beobachtung gewisser Ceremonien, und mit deren Vollziehung war der Staat zufrieden. Die römische Religion war, wie alle antiken Religionen, einschließlich des Judentums, Nationalreligion, die Götter waren Nationalgötter — im Christentum trat zum ersten Male eine Religion in der Welt auf, die nicht blos keiner bestimmten Nation angehörte, die vielmehr in der Anwerbung ihrer Mitglieder grundsätzlich die nationalen Schranken übersprang und den offenkundigen Anspruch erhob, die alten Volksreligionen zu stürzen und alle Völker zur Anbetung des einen Gottes unter dem Panier des Kreuzes zu vereinigen. Aber schon dieser Gedanke der Weltreligion war der antiken Anschauung unfaßbar. Was Celsus, der sarkastische litterarische Bekämpfer des Christentums im zweiten Jahrhundert, ausspricht, es sei Thorheit zu meinen, daß ein einziges religiöses Gesetz die Bewohner Europas, Asiens und Afrikas, Griechen und Barbaren bis zu den Enden der Erde, umfasse — das ist die Anschauung der gesamten antiken Welt.

Ebenso unverständlich war derselben die bilderlose Gottesverehrung der Christen. Man konnte nicht begreifen, wie man eine Religion haben könne ohne Götterbilder. Ein

unſichtbarer Gott war den Heiden gar kein Gott. „Welche Albernheiten“, heißt es in dem altchriſtlichen zwiſchen einem Anhänger der alten und der neuen Religion geführten Dialog Octavius — „bilden ſich doch dieſe Chriſten ein! Obgleich ſie ihren Gott nicht ſehen und Niemanden zeigen können, behaupten ſie doch von ihm, daß er allgegenwärtig ſei, daß er komme und gehe, daß er die Handlungen der Menſchen, ihre Worte, ja ihre geheimſten Gedanken kenne und beurteile. So machen ſie aus ihm einen Spion, einen läſtigen Aufpaſſer, der immer in Bewegung iſt. Wie kann er ſich denn mit jedem Einzelnen beſchäftigen, wenn das Ganze der Dinge ihn völlig in Anſpruch nimmt? oder wie ſoll er dem Weltall genügen, wenn er für jeden Einzelnen ganz da iſt?“ Schon die Juden hatten unter dieſem Vorwurf einer bilderloſen Gottesverehrung zu leiden. Es war für die Anſchauung der heidniſchen Welt ſehr bezeichnend, daß man ihnen das Märchen andichtete, ſie beteten einen Eſel an, der im Allerheiligſten des Tempels aufgeſtellt ſei. Nach Tacitus ſei das Tier ihnen deswegen zu einem heiligen geworden, weil ein Eſel ihnen einmal während der Wüſtenwanderung einen Quell aufgedeckt habe. Auch auf die Chriſten wurde dieſes Märchen übertragen. Wir haben dafür ein litterariſches Zeugnis aus Karthago, bei dem chriſtlichen Schriftſteller Tertullian*), und ſogar ein monumentales aus Rom. In einem Gemach der palatiniſchen Kaiſerpaläſte, das wahrſcheinlich als Schullokal für die Kinder der kaiſerlichen Leibwache gedient

*) Er ſagt im 16. Kapitel ſeines Buches Apologeticus: „Es wurde jüngſt in unſerer Stadt eine neue Darſtellung unſeres Gottes veröffentlicht, indem ein böswilliger Menſch, den man um Lohn gedungen hatte, ein Bild ausſtellte mit der Inſchrift: Der vor der Eſelskrippe liegende Gott der Chriſten. Derſelbe hatte Eſelsohren, an dem einen Fuße einen Huf, trug ein Buch in der Hand und war mit einer Toga bekleidet. Wir lachten über den Namen und das Bild.“

hatte, fand man die rohe in den Kalk eingeritzte Zeichnung eines Gekreuzigten, mit einem Eſelskopf, und darunter (griechiſch) die Inſchrift: „Alexamenos betet ſeinen Gott an“. Man wollte damit offenbar einen chriſtlichen Mitſchüler verſpotten. Wir finden durch dieſes höchſt intereſſante, mitten aus dem Volk ſtammende Zeugnis beſtätigt, was uns auch die litterariſchen Nachrichten melden, wie unfaßbar nämlich der heidniſchen Welt die Verehrung Jeſu Chriſti als des Weltheilandes war. Daß die Chriſten einen gekreuzigten Juden anbeteten, erſchien den Heiden als der Gipfelpunkt aller Thorheit.

Ebenſo unverſtändlich und lächerlich aber war ihnen die Sorge der Chriſten um die ewige Seligkeit, beſonders auch die Lehre von der Auferſtehung. „In ihrer wunderbaren Thorheit und unglaublichen Frechheit“, heißt es in jener alten Apologie mit dem Titel Octavius, „verlachen die Chriſten die gegenwärtigen Qualen, während ſie Ungewiſſes und Zukünftiges fürchten, und indem ſie um ein Sterben nach dem Tode ſich ängſtigen, bangen ſie einſtweilen vor dem Tode ſelbſt nicht. Eine trügeriſche Hoffnung ſchmeichelt ihnen mit dem Troſte des Wiederauflebens.“

Dazu kam ferner der heidniſche Unverſtand gegenüber dem chriſtlichen Kultus. Die Juden hatten doch wenigſtens noch äußere Opfer an Thieren und Früchten wie die Heiden auch — was man von dem chriſtlichen Gottesdienſt hörte, Gebet, Geſang, Predigt, erſchien den Heiden lächerlich und gebildeter Menſchen unwürdig. Der Umſtand aber, daß die Chriſten ihre heiligen Mahle geheimnisvoll bei verſchloſſenen Thüren feierten, und dunkele unverſtändliche Gerüchte, die man gehört haben mochte von Leib und Blut, welche im heiligen Mahle dargereicht würden, gab Anlaß zu jenen Schauergeſchichten, daß die Chriſten in ihren Verſammlungen kleine Kinder ſchlachteten und deren

Blut tränken und darauf sich der gräuelvollsten blutschänderischen Unzucht hingäben.

Auch die der antiken Anschauung völlig entgegenstehende Auffassung des Menschen und die daraus sich ergebende soziale Neugestaltung, wie sie aus dem christlichen Glauben sich ergab, war den Heiden ein Stein des Anstoßes. Ihnen war die soziale Scheidung der Stände als Naturnotwendigkeit erschienen, die Sklaverei wurde selbst von Männern wie Plato und Aristoteles verteidigt, die gebildeten Stände sahen auf die niederen vornehm herab, die Handwerker und Arbeiter waren verachtet oder galten wenigstens für eine niedere Klasse von Menschen, der Sklave vollends war gar nicht als Mensch betrachtet, war vielmehr lediglich ein Besitzobjekt für den Herrn ebenso wie ein Tier oder ein lebloser Gegenstand. Nun kam das Christentum mit einer Lehre, die in jedem Menschen das Ebenbild Gottes sah, die seinen Wert nicht abhängig machte von irgend welchen äußeren Bedingungen, weder von Stand noch Stellung, weder von Besitz noch Bildung, sondern allein von der Reinheit seines Herzens, der Lauterkeit seines Charakters und der Bewährung seines Glaubens im sittlichen Wandel, in der Liebe, welche — der alten Welt auch eine völlig unbekannte Sache — der Armen und Kranken und Verwahrlosten sich annahm. Der Begriff der persönlichen Menschenwürde war dem Altertum fremd, er ist eine Schöpfung des Christentums. Dort gilt der Mensch als Individuum nichts, im Christentum Alles. Begreiflich, wie solch eine Lehre zunächst bei den Armen und Niedrigen Anklang fand und Anhänger erwarb. Das Christentum fand in der That in den zwei ersten Jahrhunderten — Ausnahmen gab es ja wohl — nur in diesen Kreisen Eingang. Begreiflich aber auch, wie die Heiden über diese Gemeinde von armen, unwissenden und ungebildeten Leuten

ſich luſtig machten. So ſpottet Celſus: „Solches wird von den Chriſten geboten: Kein Gebildeter komme heran, kein Weiſer, kein Kluger, denn dies gilt bei uns als etwas Böſes, ſondern wer immer nur unwiſſend, ungebildet, unmündig iſt, der ſoll uns willkommen ſein.“ Daß die Chriſten ſich als Brüder bezeichneten, daß Arme und Sklaven mit Reichen und Freien, daß Gebildete mit Ungebildeten einen gemeinſamen Gottesdienſt und gemeinſame Liebesmahle feierten, daß eine kaiſerliche Prinzeſſin, Flavia Domitilla, aus keinen andern Gründen, als weil ſie mit ihr denſelben Glauben bekannten, alle Gemeindeglieder in ihre Familiengrabſtätte aufnahm, Alles das war den Heiden ebenſo unfaßbar wie die Liebe, welche die Chriſten an Armen und Kranken ausübten. Sie erſchien ihnen nur als Ueberſpanntheit und Schwärmerei, ebenſo wie ihnen die chriſtliche Demut als Niedrigkeit der Geſinnung und die Ueberzeugungstreue als Anmaßung erſchien.

Das Wichtigſte aber war, daß der neue Glaube auch dem antiken Staatsbegriff gefährlich ward. Den Griechen ſind die Nichtgriechen Barbaren, den Römern alle Nichtrömer hostes (Feinde). Nach antiker Anſchauung beſteht das Recht des Staates nur für ſeine Angehörigen, einem fremden Staat gegenüber gibt es eigentlich kein Unrecht. Aber auch Gleichheit vor dem Geſetz für jeden Unterthanen des Staates war ein unbekanntes Ding, den dem römiſchen Reiche einverleibten Völkern mußte die Eigenſchaft als „römiſche Bürger“ erſt beſonders verliehen werden. Das Chriſtentum dagen lehrte, auch den Fremden, auch den Feind, mit dem man im Kriege ſtand, als „Nächſten“ zu betrachten und zu behandeln. Damit waren die Schranken gebrochen, welche die Nationen getrennt hatten und der Beſtand des römiſchen Staates ſchien gefährdet. Die Chriſten mußten als Feinde des Vaterlandes erſcheinen, ohne

daß ſie es wollten. Hören wir hier nur einen Ausſpruch aus chriſtlichem Munde über die Größe und Herrlichkeit des römiſchen Staates. In dem erwähnten Dialog „Octavius“ ſagt der Chriſt: „Mit Weiberraub, den man an einem Nachbarvolke beging, hat der römiſche Staat angefangen. Die Grenznachbarn hat man von Haus und Hof verjagt. Die nächſtgelegenen Städte wurden mit ihren Tempeln und Altären zerſtört. So kam man nur durch den Nachteil Anderer und eignes Unrecht in die Höhe. Und dieſen Charakter hat die römiſche Politik bis auf den heutigen Tag bewahrt. So iſt Alles, was die Römer innehaben, bebauen und beſitzen, frecher Raub.“ Derartige Aeußerungen mußten den patriotiſchen Stolz der Römer tief verletzen und waren vor Allem geeignet, den Chriſten bittern Haß zuzuziehen.

Trotz alledem hätten die Chriſten ruhig dahinleben können, wenn eben die eine Forderung des Staates, den von ihm allein anerkannten Göttern, ſpeziell dem vergötterten Kaiſer, die vorgeſchriebenen religiöſen Ehren zu erweiſen und die betreffenden Ceremonien mitzumachen, nicht geweſen wäre. So lange die Chriſten ſich innerhalb der Schranken des Geſetzes bewegten, genoſſen ſie deſſen Schutz wie jeder andere römiſche Bürger. Schon den Apoſtel Paulus hat die Berufung auf ſein römiſches Bürgerrecht vor willkürlicher Verhaftung und Mißhandlung geſchützt. In Rom hat ſich die Chriſtengemeinde, direkt unter den Augen der feindlichen Staatsgewalt ſehr raſch vermehrt, denn die Friedhöfe der dortigen Chriſten, die Katakomben, welche alle in der Zeit der Bedrückung der Kirche durch den Staat angelegt ſind, beſitzen eine gewaltige Ausdehnung. Solches Wachstum der Gemeinde wäre nicht möglich geweſen, wenn die Chriſten nicht im Uebrigen unter dem Schutze des Geſetzes ruhig hätten leben können. Sie wur-

den nur dann bedrängt, wenn ihr Glaube sie in Konflikt mit diesem Gesetz brachte. Gerade das Vorhandensein jener gewaltigen Gräberstadt zeigt deutlich, daß die Christen den Schutz der Gesetze genossen und in Anspruch nahmen in Dingen, die ihrem Glauben keinen Anstoß boten, nämlich in der Erwerbung von Grundbesitz und in dem Schutz der Grabstätten, die nach dem Gesetz als geweihte unantastbare Orte galten. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß die römische Christengemeinde das Gesetz über die collegia tenuiorum, die Begräbnisgenossenschaften, für sich benutzte. Aber in dem Punkt der Opfer vor den Staatsgöttern mußte es immer wieder zur Entscheidung und zum Bruche kommen. Vergeblich wiesen die Römer darauf hin, es handle sich doch nur um unverfängliche Ceremonien. Was es denn Schlimmes sei, um den Preis des Lebens zu beten: O Herr und Kaiser, und zu opfern; es sei doch ein Wahnsinn, dies nicht zu thun, denn es könne die Christen ja Niemand hindern, trotzdem ihren Glauben zu hegen. Vergeblich wies man hin auf den Widerspruch, dessen sich die Christen schuldig machten, denn wenn die Götter wirklich nichts seien, wie die Christen behaupteten, wie könne es denn so entsetzlich sein ihnen zu opfern. Oder was könne es schaden, wenn man sich Gunst und Gnade der Herrscher dieser Welt sichere, deren Herrschaft doch auch die Christen gegen die Flut der Barbarei schütze. Die Christen konnten nicht nachgeben ohne Verleugnung ihres Glaubens. Und wenn andererseits die Letzteren selbst daran erinnerten, es sei doch widersinnig nnd unbillig, sie zu einer religiösen Handlung zu zwingen — „was geht es denn euch an ob wir den Zorn des Jupiter, oder des Janus auf uns laden wollen“ sagt Tertullian — den Heiden erschien das nur als überhebendes Gerede und sie antworteten darauf: „Ob du aus religiöser Ueberzeugung die römischen

Götter verehrſt oder nicht, das ſoll uns wenig kümmern, aber gehorchen ſollſt du dem römiſchen Staat und ſeinen Göttern die Ceremonien leiſten“. Es war auch vergeblich, daß die Chriſten auf ihr religiöſes Gebot, der Obrigkeit unterthan zu ſein, hinwieſen, daß ſie verſicherten, ſie beteten alle Tage für den Kaiſer, ſie erflehten für ihn alle erdenklichen Güter, langes Leben, eine geſegnete Regierung, ein geſichertes Haus, tapfere Heere, einen treuen Senat, ein rechtſchaffenes Volk, ein friedliches Reich und was immer der Kaiſer ſich wünſchen möge, — es handelte ſich darum, daß ſie dieſe Gebete nicht an eine beliebige Gottheit, von der man nichts wußte, ſondern an die römiſchen Staatsgötter richteten, daß ſie nicht blos für den Kaiſer, ſondern zu dem Kaiſer beten ſollten, und ſo lange ſie das nicht thaten, blieben ſie Feinde des Reichs und des Vaterlandes und mußten als ſolche beſtraft werden. In dieſem Punkt gipfeln denn auch die Gründe, welche die Chriſten in den Gerichtsverhandlungen für ihre Hartnäckigkeit geltend machten.“ Wir hören da Ausſprüche wie die: Ich bin ein Chriſt und bete den wahren Gott im Himmel an, die Götzenbilder aber nimmermehr. — Ich erweiſe dem Kaiſer die Ehre, die ihm als Kaiſer gebührt, meine Gebete aber richte ich allein an Gott. — Ich flehe zum wahren Gott um das Wohl des Kaiſers, ein Opfer aber darf weder der Kaiſer fordern, noch ich darbringen, denn wie kann man einem Menſchen opfern!

So wird uns begreiflich, wie die Chriſten dem römiſchen Volke verhaßt werden mußten. Und deshalb haben dieſelben vermieden ſich um Staatsgeſchäfte zu bekümmern, ſich um öffentliche Aemter zu bewerben oder Militärdienſte zu thun, weil ſie dadurch fortwährend in die Lage kamen, an religiöſen Ceremonien und Opfern ſich beteiligen zu müſſen. Man warf ihnen daher vor: „Ihr ſeid ein träges Geſchlecht, unbrauchbar und unthätig in Staatsgeſchäften, da es doch

dem Manne ziemt, für das Vaterland und den Staat zu wirken“. Die Römer verstanden die Gründe nicht, welche die Christen von diesen Dingen abhielten, ihnen erschien dies Verhalten nur trotzig und unpatriotisch. Sie sahen in den Christen daher eine „bejammernswerte, verzweifelte Rotte, eine lichtscheue, schlupfwinkelige Nation, stumm im öffentlichen Leben, geschwätzig in den Winkeln. Die Tempel verachten sie wie Leichenbrandstätten, sie speien aus vor unseren Göttern, sie belachen unsere Gottesdienste, sie bemitleiden, obwohl sie selbst bemitleidenswert sind, unsere Priesterschaft“. Der Zorn der Nationalgötter schien durch diese Entziehung der ihnen gebührenden Ehren erregt. Man schob daher alle öffentlichen Unglücksfälle den Christen in die Schuhe und mit lautem Geschrei forderte die Menge das Blut der Christen. Wenn der Tiber überzutreten drohte, wenn der Nil nicht austreten wollte, wenn die Fluren trocken lagen, weil der Himmel keinen Regen sandte, wenn Hungersnot oder Seuchen hereinbrachen, gleich erscholl das Geschrei: Christianos ad leonem, vor den Löwen mit den Christen! Und was der Volkshaß in tumultuarischen Auftritten that, das that die Staatsbehörde in geordneten Gerichtsverhandlungen. Sie konnte nicht anders, wollte sie nicht das Wesen des römischen Staates selbst verleugnen, sie mußte gegen die Christen zum Urteil kommen: Non licet esse vos, Ihr dürft nicht sein. Aber die entscheidende Alternative lautete: Sacrifica aut morere, opfere oder stirb. Das Erstere durften und konnten die Christen nicht, so mußten sie denn das zweite erdulden.

So waren die Christenverfolgungen von Seiten des römischen Staates keine Willkür, sie hatten eine gesetzliche Grundlage. Freilich waren in einem so absolutistisch regierten Staate die Gesetze selbst der willkürlichen Anwendung von Seiten der Despoten ausgesetzt. Dadurch hing wohl die

Lage der Christen bis zu einem gewissen Grade von der persönlichen Gesinnung der Kaiser ab, wie auch der Statthalter und Richter, und wir können uns daraus erklären, wie eine nicht rein historisch verfahrende Betrachtung der Sache, wie sie in der christlichen Kirche lange Zeit üblich war, die Verfolgung ausschließlich der persönlichen Grausamkeit einzelner Kaiser zuschreiben konnte. Dieser Umstand ist wohl nicht gänzlich ausgeschlossen, aber eine gerechte Würdigung und Beurteilung muß sich auf den rein historischen Boden stellen und die staatsrechtliche Lage der Christen im römischen Reiche im Auge behalten. Die Richter in den Christenprozessen handelten nicht aus dem Beweggrunde, Grausamkeiten an Menschen auszuüben, sie thaten nur einfach ihre Pflicht. Es war von ihrer Seite kein Kampf mit der Absicht, die Christen zum heidnischen Glauben zu bekehren — diesen Glauben teilten die Vorkämpfer auf heidnischer Seite kaum selbst mehr —, sondern sie unter bestimmte Gesetze des Staates zu beugen.

Man hat früher diese Lage der Sache deswegen wol verkannt, weil diese Gesetze nicht immer ausdrücklich genannt werden. Wie schon Eingangs erwähnt, berichten die christlichen Schriftsteller in ihren Erzählungen über die Christenverfolgungen bei ihrer Art der Geschichtsschreibung kaum etwas von der Anwendung römischer Staatsgesetze gegen die Christen. Auch die heidnischen Autoren thun dessen nur gelegentlich Erwähnung. Doch können wir aus dem Charakter der antiken Religion und des römischen Staatslebens sowohl, wie aus dem Wesen des Christentums schließen, welche einzelne Gesetze gegen die Christen in Anwendung kamen. Die neuere Forschung hat auch die betreffenden Gesetze namhaft zu machen gesucht. Es waren wesentlich zwei Punkte, auf welchen die Staatsbehörden in ihren Angriffen gesetzlich fußen konnten: die Gesetze über

Majeſtätsbeleidigungen und diejenigen über die Leugnung der Staatsgötter. Die Anklage der Majeſtätsbeleidigung gründete ſich nicht etwa auf Aufruhr und Gewaltakte allein, auch ein unbedachtſam hingeworfenes Wort konnte Leib und Leben gefährden, und gegen die Chriſten wurde dieſe Anklage noch beſonders erhoben, weil ſie ſich weigerten den Büſten der Kaiſer mit Spenden von Wein und Weihrauch zu huldigen. Dieſe impietas in principes, die Ehrfurchtsverletzung gegen die Kaiſer, wird auch von chriſtlichen Schriftſtellern ausdrücklich als Grund der Verfolgung erwähnt. Unter die Majeſtätsverbrechen fielen aber auch die Teilnahme an verbotenen nächtlichen Verſammlungen (collegium illicitum, coetus nocturnus), weil man darin Verhandlungen und Beſchlüſſe des Aufruhrs vermutete. Man konnte dieſe Beſtimmungen leicht gegen die Chriſten anwenden, weil ſie ihre Gottesdienſte heimlich und vor Tagesanbruch hielten. Auf ſolchen Majeſtätsverbrechen ſtanden ſchwere Strafen: in der Unterſuchung ſollte unterſchiedslos die Folter angewandt werden, bei der Beſtrafung dagegen war ein Unterſchied gemacht zwiſchen Perſonen niederen und ſolchen höheren Standes, jene ſollten den Tieren vorgeworfen oder lebendig verbrannt, dieſe enthauptet werden.

Für die Leugnung der Staatsgötter oder des Sakrilegiums waren in dem Geſetze ähnliche Strafen angedroht, nur ſollte man gegen Freie die Tortur nicht anwenden.

Daneben gab es noch andere Geſetze, auf denen die Staatsbehörden fußen konnten. Wie ſchon erwähnt, mußten dieſelben zur Einführung eines fremden Kultus ihre Genehmigung geben. Die Chriſten haben für ihre Religion nie darum nachgeſucht, weil das zwecklos war, ihre Religion fiel daher unter das Geſetz, welches eine religio nova et illicita, eine neue und unerlaubte Religion, verpönte. Die Anhänger einer ſolchen ſollten, wenn ſie vornehmen Stan-

des waren, verbannt, die anderen ſollten hingerichtet werden.

Endlich wurden auch die Geſetze über verbrecheriſche Magie auf die Chriſten angewandt. Die heiligen Schriften, welche dieſelben ſo ſehr geheim hielten und die darum bei den Heiden im Verdacht magiſchen Inhaltes ſtanden, der Exorcismus, welchen die Chriſten bei der Taufe anwandten, wunderbare Heilungen, die bei ihnen vorgekommen ſein ſollten, alles das ſah man als Zauberei an. Daher fahndete man auch nach den heiligen Schriften der Chriſten, um ſie zu verbrennen, das Nichtabliefern ſolcher Bücher wurde mit Vermögenskonfiskation beſtraft. Wer der Zauberei verdächtig war, konnte verbannt werden, wer derſelben überführt war, wurde dem Scheiterhaufen überliefert, gekreuzigt oder den wilden Tieren im Cirkus vorgeworfen.

Es iſt Sache der gelehrten Forſchung nachzuweiſen, welche dieſer einzelnen Geſetze in den verſchiedenen Chriſtenverfolgungen und wie ſie angewandt wurden. Dieſer Nachweis iſt nicht immer leicht zu führen, da eben ſchon der Geſamtcharakter der chriſtlichen Religion und derjenige der antiken Religion wie der römiſchen Auffaſſung des Rechts und des Lebens einen unüberwindlichen Gegenſatz bildeten. Das war gerade das Neue und Unerhörte für die Römer, daß dieſe Geſetze, von denen das eine oder andere auch ſchon gegen andere Religionen angewandt worden war, vereinigt ſich gegen das Chriſtentum richten mußten. In ihm lag die völlige Negation der geſamten antiken Welt. Nur daraus erklären ſich die heftigen Ausdrücke gegen die Chriſten, wenn ſie als Feinde des römiſchen Reiches, als Feinde der Götter, der Kaiſer, der Geſetze und Sitten, als Widerſacher der ganzen Natur bezeichnet werden.

Auf die einzelnen Christenverfolgungen hier näher einzugehen, kann nicht in unserer Aufgabe liegen. Wir wollen nur übersichtlich auf den Verlauf derselben hinweisen. Die traditionelle Behauptung von den zehn großen Christenverfolgungen — unter dem Kaiser Nero, Domitian, Trajan, Hadrian, Marc Aurel, Septimius Severus, Maximinus Thrax, Decius, Valerian und Diokletian — ist jetzt als unhistorisch aufgegeben, unhistorisch sowohl bezüglich dessen, was die einzelnen Kaiser thaten als auch bezüglich der Art dieser Verfolgungen, als ob sie rein willkürliche Akte der Kaiser gewesen wären, während sie doch eine gesetzliche Grundlage hatten, und als ob alle übrigen Kaiser das Christentum anerkannt hätten, was ebenso wenig der Fall ist. Auch ist jetzt wohl allgemein zugegeben, daß die christlichen Berichte über die Verfolgungen, besonders in den Martyrologien, nach denen sich die in der christlichen Kirche populär gewordenen Vorstellungen gebildet haben, vielfach übertrieben sind. Es ist unzweifelhaft, daß man auch bei den umfangreichsten Verfolgungen der römischen Kaiser nicht zu solchen Zahlen von vielen Zehntausenden gelangt, wie bei den Verfolgungen der spanischen Inquisition.

Zunächst ist festzuhalten, daß eine systematische, die ganze Christenheit als solche betreffende und die Christen aufspürende Verfolgung erst unter dem Kaiser Decius 249 stattfand. Bis dahin erstreckte sich die Verfolgung nur auf einzelne christliche Personen, nicht auf die Christenheit als solche, und diese einzelnen Personen gerieten in die Hände des Gerichts nur durch besondere Veranlassungen, bei welchen sie aus Gründen ihres Glaubens die Staatsgesetze verletzten. So lange dieser Fall nicht eintrat, — und die Christen suchten dies möglichst zu vermeiden — blieben die Bekenner des christlichen Glaubens ungestört in ihren Lebensgeschäften wie in ihrer Religion.

Ferner darf nicht übersehen werden, daß das Christentum bis zur Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts sogar, ohne daß der römische Staat es wußte, eines gewissen gesetzlichen Schutzes genoß, da man es für eine Sekte des Judentums hielt. Das Judentum war aber, wie wir schon erwähnten, eine „erlaubte Religion". So scharf in Wirklichkeit die Synagoge von der neuen Lehre des angeblichen Messias sich geschieden hatte, in Rom lebten die Christen im ersten Jahrhundert thatsächlich unter dem schützenden Schatten der Judengemeinde. Die Wende vollzog sich allem Anscheine nach unter dem Kaiser Domitian (81—96). Derselbe legte nämlich den Juden eine bestimmte Kopfsteuer auf. Diese Steuer traf auch solche, welche die Behörden für Juden hielten, die aber in Wirklichkeit Christen waren. Dieselben weigerten sich zu zahlen, weil sie keine Juden seien, und die angestellten Untersuchungen ließen die Staatsbehörden zur Erkenntnis kommen, daß sie es hier mit einer vom Judentum verschiedenen Religion zu thun hatten. Auch die Thatsache, daß trotz der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung und Zerstreuung des Judenvolkes die Christengemeinde bestand und immer mehr zunahm, sowie die seitens der Christen erfolgte Inanspruchnahme des gerichtlichen staatlichen Schutzes gegen jüdische Anfechtungen hatten zu solcher Erkenntnis jedenfalls schon das Ihre beigetragen. Die Unterscheidung ist bis Trajan klar vollzogen. Dieser Kaiser gibt in dem berühmten Rescript an seinen Statthalter Plinius die erste gesetzliche Maßregel gegen die Christen. Nun erst beginnt der eigentliche Kampf des römischen Staates gegen die Bekenner Christi.

Man kann also von eigentlichen „Christenverfolgungen" im ersten Jahrhundert streng genommen nicht reden, wenigstens nicht vom Standpunkt des römischen Staates aus.

Wenn unter dem Kaiſer Claudius die Juden, weil ſie „unter Anführung eines gewiſſen Chreſtus*) fortwährend Unruhen machten“ aus der Stadt vertrieben wurden, wenn Nero nach dem großen Brande Roms jene bekannten wahnſinnigen Grauſamkeiten in ſeinen Gärten auf dem vatikaniſchen Hügel vornahm, ſo waren es ja in Wirklichkeit Chriſten, die davon betroffen wurden, aber für die römiſchen Staatsbehörden war es nur eine Partei des Ghetto, eine unruhige Sekte des Judenvolkes, gegen welche dieſe lokalen Polizeimaßregeln — denn etwas anderes waren ſie auch unter Nero nicht — ſich richteten.**) Die „Chriſtenverfolgung“ des Kaiſers Domitian aber erſtreckt ſich nur auf einige Beſtrafungen, welche er an Gliedern ſeines eigenen Hauſes, ſeinem Vetter Clemens und deſſen Gemahlin Domitilla, „wegen Hinneigung zu fremdem Aberglauben“ vornehmen ließ. Erſterer wurde hingerichtet, ſeine Gattin verbrannt. Ob Clemens Chriſt geweſen, läßt ſich nicht mit völliger Gewißheit ſagen, iſt aber höchſt wahrſcheinlich. Das chriſtliche Bekenntnis der Domitilla dagegen unterliegt keinem Zweifel, es iſt durch eine Inſchrift aus den Katakomben erwieſen, nach welcher dieſe flaviſche Prinzeſſin das betreffende Grundſtück als Begräbnisplatz für chriſtliche Bekenner geſtiftet hat.

Erſt mit dem Kaiſer Trajan nimmt, wie erwähnt, der römiſche Staat mit vollem Bewußtſein eine feſte geſetzliche Stellung gegen die Chriſten ein. Es beginnt damit die erſte Phaſe des eigentlichen Kampfes, welche bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts dauert. In dieſer Zeit erſtreckt ſich

*) Daß die Heiden den Namen Chriſti häufig „Chreſtus“ ausſprachen, bezeugen auch chriſtliche Schriftſteller wie Juſtinus Martyr (Apol. I. 4) und Tertullian (Ad nat. I. 3).

**) Wenn Tacitus (Ann. XV. 44) in der Erzählung der neroniſchen Verfolgung von „Chriſten“ ſpricht, ſo ſpricht er eben vom Standpunkt ſeiner Zeit, welche die Unterſcheidung zwiſchen Chriſten und Juden ſchon vollzogen hatte.

der Kampf auch noch nicht ſyſtematiſch und inquiſitoriſch gegen die ganze Chriſtenheit als ſolche, ſondern es werden immer nur einzelne Chriſten abgeurteilt, wenn auch zuweilen in ſo großer Anzahl, daß es ganze chriſtliche Gemeinden, ja die Chriſten einer ganzen Provinz betraf. Maßgebend für die Behandlung und Aburteilung der Chriſten blieb weſentlich für dieſe ganze Zeit hindurch das Edikt des Kaiſers Trajan an Plinius. Letzterer, Statthalter in Bithynien, frug bei dem Kaiſer an, wie er ſich gegen die Chriſten zu verhalten habe, denn er habe bisher noch nie Unterſuchungen gegen ſolche beigewohnt. Er hatte, wie er an den Kaiſer berichtet, wohl einzelne hinrichten laſſen, welche hartnäckig bei ihrem chriſtlichen Bekenntnis verharrten, aber nun kamen anonyme Anklagen gegen die Chriſten, es wurde ihm eine ungeheure Menge derſelben vorgeführt, Menſchen jedes Standes und Alters, denn ſchon war der neue Glaube von den Städten auf das Land gedrungen, die Tempel verödeten und das Opferfleiſch fand keine Käufer mehr. Die Folterung zweier Diakoniſſen (duae ancillae, quae ministrae dicebantur) führte zu keinem andern Reſultat als daß er einen maßloſen Aberglauben fand. Die ſchlimmen Gerüchte, welche gegen die Chriſten im Volke umgingen, hatte er als Unwahrheit erkannt. Sie kämen, ſchreibt er, vor Tage zuſammen, um Chriſto „quasi deo“, wie einem Gott, Loblieder zu ſingen, verpflichteten ſich durch Eide keinen Diebſtahl, keine Räuberei und keinen Ehebruch zu begehen und Niemanden zu betrügen; das Mahl, welches ſie dann einnähmen, ſei ganz harmlos; auch hätten ſie in Folge ſeines auf das Geſetz wegen der Hetärien — der Genoſſenſchaften — ſich ſtützenden Verbotes dieſe nächtlichen Zuſammenkünfte unterlaſſen. Auf die Bitte des Plinius um Verhaltungsmaßregeln erwiderte der Kaiſer: man könne im Allgemeinen eine feſte Rechtsform

gegen die Christen nicht festsetzen. Aufspüren solle man sie nicht wenn sie aber angeklagt und überführt würden, sollten sie bestraft werden, „so jedoch, daß wer leugnet ein Christ zu sein und dies durch Anbetung unserer Götter thatsächlich erweist, wenn auch verdächtig wegen des Vorausgegangenen, doch in Folge seiner Reue Verzeihung erlange. Anonyme Anklagen sollen bei keinem Verbrechen zulässig sein, denn das giebt ein schlechtes Beispiel und paßt nicht für unser Jahrhundert".

Dies Edict, welches den entscheidenden Punkt, die Anbetung der Götter, scharf hervorhebt, welches aber auch mit seiner Zurückweisung anonymer Anklagen und seiner Betonung eines geordneten Gerichtsverfahrens dem Gerechtigkeitssinn des Kaisers ein ehrendes Zeugnis ausstellt, blieb über ein Jahrhundert wesentlich die Norm, nach welcher gegen die Christen verfahren wurde. Aber seine schärfere oder gelindere Anwendung hing doch von dem Belieben des Kaisers, auch der Beamten, ab. So haben Hadrian und Antoninus Pius das Rescript sehr milde gehandhabt und selbst die Christen vor der Wut des fanatischen Pöbels geschützt. Dagegen wurden unter der Regierung des Kaisers Mark Aurel (161—180), welcher als stoischer Philosoph eine tiefe Abneigung gegen das Christentum besaß, die Trajan'schen Bestimmungen wieder schärfer durchgeführt, er ließ der Volkswut gegen die Christen in Kleinasien und im südlichen Gallien freien Lauf. Doch folgte nun von 180—249 eine günstige Zeit für die Christen. Nur der Kaiser Septimius Severus schuf, nachdem seine ersten Regierungsjahre sogar christenfreundliche Maßnahmen gezeigt hatten, durch ein Edikt, in welchem er den Uebertritt zum Christentum direkt verbot, viele Märtyrer. Die anderen Kaiser waren gegen das Christentum gleichgültig oder sogar wohlwollend, was nicht

ausſchließt, daß einzelne Martyrien auch unter ihrer Regierung vorkamen. Entſchiedene Freunde hatte der chriſtliche Glaube an den Kaiſern Alexander Severus (222—235) und Philippus Arabs (244—249), ſodaß die chriſtliche Sage letzteren ſogar als Chriſten bezeichnete. In dieſer Zeit konnte die Kirche große Schaaren von Bekennern gewinnen. Es geſchah dies in einem Umfange, daß um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Staat ſich zum erſten Male vor die Wahl geſtellt ſah, das Chriſtentum anzuerkennen oder mit allen Mitteln gewaltſam auszurotten. Er entſchied ſich für das Letztere, und ſo beginnt mit dem Kaiſer Decius (249—251), welchen die Begeiſterung für die altrömiſche Staatsidee zu der ſo wütenden Chriſtenverfolgung veranlaßte, eine neue Periode der Stellung des Staates zu dem Chriſtentum, eine Periode der ſyſtematiſchen Verfolgung der ganzen Chriſtenheit. Aber auch jetzt wurde dieſes Syſtem nur von den wenigſten Kaiſern innegehalten, ja es trat in dieſer Zeit, zwei Jahrzehnte nach Decius, die erſte amtliche Vergünſtigung des Chriſtentums durch den Staat ein. Nachdem unter Decius und Valerian (253—260), welcher beſonders durch Austilgung der hierarchiſchen Inſtitutionen der Kirche das Chriſtentum zu treffen ſuchte, heftige, aber nur kurz dauernde Verfolgungen gewütet hatten, erließ der Kaiſer Gallienus 268 ein Edikt, welches das Chriſtentum zur religio licita, zur erlaubten Religion erklärte. Damit war ſogar eine rechtliche Grundlage für die Exiſtenzberechtigung des Chriſtenglaubens im römiſchen Reich geſchaffen. Die Kirche genoß nun eine faſt vier Decennien umfaſſende Friedensaera vor dem letzten Kampfe, welcher die Entſcheidung bringen ſollte. Nur der Kaiſer Aurelian (270—275) hat das Dekret außer Wirkung geſetzt, wurde aber an der geplanten Chriſtenverfolgung durch ſeine Ermordung ver-

hindert. Die folgenden Kaiſer haben es wieder anerkannt, bis endlich unter Diocletian die furchtbarſte Verfolgung losbrach, welche die Kirche je erlitten. Dieſer Kaiſer erließ im Jahre 303 raſch hintereinander verſchiedene Edikte, welche die völlige Ausrottung des Chriſtentums bezweckten: die gottesdienſtlichen Gebäude der Chriſten ſollten zerſtört und ihre heiligen Schriften verbrannt werden; die Bekenner ſelbſt durften kein Ehrenamt mehr bekleiden, ſie ſollten des ſtaatlichen Rechtsſchutzes hinſichtlich der Sicherheit ihres Lebens und ihres Eigentums verluſtig gehen; gegen alle ohne Unterſchied ſollte die Folter geſtattet ſein. Diejenigen, welche hartnäckig an ihrem Glauben feſthielten, ſollten zum Sclavenſtande degradiert werden, chriſtliche Sclaven durften niemals freigelaſſen werden. Beſonders harte Maßregeln waren auch gegen die Kleriker gerichtet, die ohne Unterſuchung eingekerkert und nachſichtslos zum Opfern gezwungen werden mußten. Als juridiſche Gründe werden ganz direkt die Geſetze betreffend Majeſtätsverbrechen und die Verbreitung magiſcher Schriften angezogen.

Dieſe Beſtimmungen wurden mehrere Jahre hindurch auf das Strengſte und Grauſamſte durchgeführt. Es war der letzte Verzweiflungskampf des antiken Heidentums. Er endete mit ſeiner Niederlage. Die Macht der Idee konnte nicht ausgerottet werden durch äußere Gewalt. Das Wort von dem Sieg des Glaubens, der die Welt überwindet, hatte ſich erfüllt. Fortan beherrſchte nicht mehr der Legionsadler Rom's, ſondern das Kreuz die civiliſierte Welt.

Die letzte Reaktion der antiken Welt unter Julianus dem Abtrünnigen.

Der Ausspruch Schillers über Wallenstein: „Von der Parteien Haß und Gunst entstellt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte“, — findet sicherlich nicht nur auf diesen kaiserlichen Generalissimus des dreißigjährigen Krieges seine Anwendung. Es giebt kaum eine hervorragende Erscheinung in der Weltgeschichte, für die nicht das Wort unseres Dichters seine Wahrheit hätte. Obwohl wir wissen, daß man keiner historischen Erscheinung gerecht werden kann, die man nicht in ihrem allseitigen historischen Zusammenhange betrachtet, so sind wir doch leicht geneigt, nach dem Maßstabe unserer Anschauungen die Gestalten der Vergangenheit zu messen, gleichviel ob diese Anschauungen absolut gültige Normen sind, die über den Wechsel der Zeiten erhaben stehen, oder nur vorübergehende Erzeugnisse des Zeitbewußtseins. Es ist aber erklärlich, daß auf dem Gebiet der Religionsgeschichte das Urteil über historische Gestalten noch viel leichter schwankt als auf den übrigen Gebieten, denn je höher eine Wahrheit dem Menschen steht, um so leichter steht auch die Begeisterung für dieselbe in Gefahr, auf falsche Bahnen zu geraten und einseitig zu verfahren. Aber gerade Christi Gebot verlangt von uns, Niemanden voreilig zu richten. Wir dürfen uns freuen, daß in der neueren Zeit auch in der Geschichtsforschung, ohne daß sie vielleicht selbst es weiß, in diesem Punkte ein christliches Prinzip sich geltend macht, indem man sich bemüht, die Erscheinungen der Weltgeschichte mit Berücksich-

tigung aller zeitgeſchichtlichen Faktoren und geiſtigen Bewegungen zu beurteilen und ſo in ihrer eigentümlichen Bedeutung zu erfaſſen. Aber wie auch da bei dem beſten Willen ein merkwürdiger Unterſchied der Beurteilungen ſtattfindet, ſehen wir kaum irgendwo deutlicher als bei dem Manne, den dieſe Abhandlung vorführen will, bei dem Kaiſer Julian, der im Jahre 361—363 den römiſchen Cäſarenthron inne hatte und von den chriſtlichen Schriftſtellern den Beinamen des Abtrünnigen erhalten hat. Da ſehen wir, wie keineswegs immer religiöſe oder antireligiöſe Vorurteile maßgebend waren, denn wir können hier nicht die verſchiedenen Urteile einfach auf entgegengeſetzte religiöſe oder kirchliche Anſchauungen oder Geſichtspunkte der Urteilenden zurückführen, wir ſehen ihn vielmehr von der einen Seite gerechtfertigt, von der andern getadelt, wo man oft gerade das Gegenteil erwarten ſollte. Während ein Gregor von Nazianz, was uns freilich nicht wundern darf, über den Fall dieſes Ahab und Jerobeam, dieſes Pharao und Nebukadnezar einen Jubel anſtimmt, zu welchem er alle Menſchen und Engel aufruft, hat man in neuerer Zeit in den ſtrengſten kirchlichen Kreiſen milder über ihn geurteilt. Der ſtrenggläubige Gottfried Arnold meint in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie, daß die Frechheit der chriſtlichen Eiferer den wohlmeinenden Mann gereizt habe, alſo daß man wohl fragen könne, ob Julian die Chriſten, oder ob dieſe den Julian verfolgt hätten. Der von einer milden pietiſtiſchen Richtung durchdrungene Neander, und ihm nachfolgend Ullmann, ſuchen aus pſychologiſchen Gründen die heidniſche Reaktion des Julian zu rechtfertigen und beurteilen ſeine Maßregeln gegen das Chriſtentum in ſchonendſter Weiſe. Dagegen gefällt dem engliſchen Hiſtoriker Gibbon, der durch und durch den Standpunkt der engliſchen Freigeiſterei inne hat, die

Erſcheinung jenes Herrſchers ganz und gar nicht, er ſieht in ihm einen Fürſten, deſſen Verſtand durch die Anſteckung mit abergläubiſchen Zeitvorſtellungen geſchwächt war, welche ihn auch als Regenten häufig über die Grenzen der Gerechtigkeit und Klugheit fortriſſen. In ähnlicher Weiſe urteilt Schloſſer ſehr geringſchätzig über den Kaiſer, weil er in ihm lediglich einen Schauſpieler ſieht, der ſich durch ſeine Begeiſterung für das Alte nur intereſſant machen wollte. Und auch bei Strauß — in ſeiner Schrift: der Romantiker auf dem Thron der Cäſaren — gewinnen wir nur den Eindruck von Julian als von einem ſonderbaren Schwärmer, dem er den Titel eines Romantikers auf dem Thron der Cäſaren nur im Intereſſe ſeiner gelegentlich auszuteilenden Seitenhiebe auf den König Friedrich Wilhelm IV. beizulegen ſcheint. Es iſt noch nicht jeder ein Romantiker, der Altes wieder herzuſtellen ſucht, noch weniger, wenn er dem unhaltbar gewordenem Alten durch völlig anders geartete Mächte aufzuhelfen vermeint, am allerwenigſten, wenn einer, wie Julian nach Strauß' eigener Ausführung, ein Büchergelehrter und ſeiner philoſophiſchen Richtung nach ein Stoiker iſt. Büchergelehrſamkeit und Stoicismus muten uns doch beide gleich wenig romantiſch an.

Sehen wir einmal von dieſen Urteilen für und wider ab, — wir können zu einem Verſtändnis über die merkwürdige Erſcheinung des Julian gelangen nur auf dem Boden der geſchichtlichen Betrachtung dieſer Perſönlichkeit. Es handelt ſich zunächſt darum zu erklären, woher es kam, daß überhaupt eine ſolche Reaktion des antiken Heidentums ſich noch einmal geltend machen konnte. Das Chriſtentum war, als Julian Kaiſer wurde, ſchon römiſche Staatsreligion geworden, es hatte durch innere und äußere Macht, durch die Zahl ſeiner Bekenner, durch Aneignung höherer, auf klaſſiſcher Grundlage beruhender Bildung und

das Eindringen in alle Lebensverhältnisse bereits so gewonnen, daß es in den wichtigsten Teilen des römischen Reiches die Uebermacht besaß, so daß Gregor von Nazianz sagen konnte, der Versuch, die christliche Religion zu erschüttern, sei nichts anderes als eine Erschütterung des römischen Reiches. Es konnten also nicht wohl politische Gründe sein, die einen Kaiser dieses Reiches zu bewegen vermochten, der unter seinen Unterthanen und in der kaiserlichen Familie bereits herrschend gewordenen Religion den Rücken zu kehren, vielmehr liegt die Frage nahe, ob nicht die damalige Beschaffenheit dieser neuen Religion selbst, dann ferner die Art und Weise, wie Julian von Jugend auf mit derselben in Verbindung gesetzt worden war, es zu erklären vermögen, daß er, sobald er als Kaiser die Macht dazu hatte, sich von ihr abwandte und sie durch Wiederherstellung des alten heidnischen Glaubens wieder zu verdrängen suchte. Und in der That, wollen wir verstehen, wie überhaupt eine Reaktion des Heidentums möglich war, so müssen wir zunächst kurz zusehen, wie das Christentum bis zum Antritte seiner Regierung sich gestaltet hatte.

Freilich, wenn ich das Beginnen des Julian als eine Reaktion zu Gunsten des Heidentums bezeichne, so müßte ich darlegen, aus welchen Gründen das letztere ein überwundener Standpunkt geworden war. Indessen, die Zustände der heidnischen Welt und deren Unhaltbarkeit zur Zeit der Entstehung des Christentums bieten Stoff zu mehr als einem Aufsatz, aber jene Gründe müssen wenigstens genannt werden, weil wir daraus für die nachher anzugebenden religiösen Ansichten des Julian, die er an Stelle des Christentums zu setzen suchte, zugleich eine Grundlage gewinnen. Schon die letzten Zeiten der römischen Republik ließen es voraussehen, daß das antike

Heidentum, wie ein Kirchenhiſtoriker ſich treffend ausdrückt, am „marasmus senilis verbrauchter Lebenskraft“ zu ſterben beſtimmt ſei. Immer deutlicher drängte ſich das Gefühl auf, daß die Quelle des antiken Lebens am Vertrocknen ſei, daß der Baum der antiken Menſchheit keine neuen Früchte mehr zu tragen vermöge. Man braucht nur die Berichte eines Plinius, die Schriften eines Seneca zu leſen, um zu erkennen, wie ein Suchen und Sehnen nach tieferen Grundlagen des Daſeins durch den vereinſamten menſchlichen Geiſt zog. Aber die Religionsmengerei und der wachſende Zug nach myſteriöſen Kulten ließen deutlich erkennen, auf welchem Boden allein die Wiedergeburt des Geſamtlebens der Menſchheit erfolgen konnte. Es war der Boden der Religion. Es iſt wahrlich eine ſehr oberflächliche Betrachtung der Geſchichte, wenn man die Verbreitung des Chriſtentums auf die Gründe des Aberglaubens, des Fanatismus und der hierarchiſchen Schlauheit zurückführen will. Die letzten Gründe liegen tiefer. Wäre es nicht im Stande geweſen, durch ſein inneres Weſen jenes Drängen und Suchen des menſchlichen Geiſtes zu befriedigen, es hätte ſich nie die Welt erobert. Hatte es doch auch, — und ohne das hätte es ſeine Machtentfaltung freilich auch nicht erreicht, — ſeine lebendigen Anknüpfungspunkte in Vorarbeiten, wenn man ſo ſagen will, die im antiken Heidentum nicht minder wie im Judentum vor ſich gegangen waren. Die Eroberungen Alexander des Großen und der Römer hatten durch Vernichtung des trennenden Partikularismus der Völker einem Univerſalismus Raum gemacht, wie ihn das Chriſtentum forderte. Ein Zurückgehen auf das innere Weſen des Menſchen, um aus demſelben die für alle gültigen ſittlichen Forderungen abzuleiten, eine Geringſchätzung der äußeren Lebensverhältniſſe gegenüber dieſen höheren

Forderungen, ein Gegensatz von Innerm und Aeußerem, von Geist und Fleisch, von Himmel und Erde bildet sich seit Sokrates und Plato immer klarer im menschlichen Bewußtsein aus. Wahrlich, in der ganzen Weltlage Brennstoff genug, daß ein schöpferischer Funke zünden konnte. Der Funke zündete, das erlösende Wort der Zeit wurde gesprochen, das Wort, das die Herrschaft des Geistes über das Fleisch, der unsichtbaren rein geistigen Schätze über alle sichtbaren vergänglichen Güter, der Gesinnung über das äußere Werk in klassischen, konkreten, ebenso tiefsinnigen als volkstümlichen Ausdrücken darstellte. Der Mensch steht Gott nicht mehr gegenüber wie ein Sklave in Zittern und Zagen, sondern wie ein Kind, das auch bei der züchtigenden Hand der väterlichen Liebe vertraut. Der Mensch wurde erfaßt im großartigsten Universalismus rein als solcher, nicht in Bestimmtheit durch natürliche Dinge, durch Nation, Geburt, Reichtum, Geschlecht; sein Wert und sein Heil wird im Unterschied von allen frühern Religionen an durchaus geistige, innere Gründe angeknüpft, deren Uebereinstimmung mit den Formen des religiösen und sittlichen Lebens dem letzteren allein eine Bedeutung giebt. Aus dieser Auffassung leitet sich der Grundsatz der unumschränkten, allumfassenden, den Partikularismus und Egoismus der alten Welt verneinenden Liebe als das neue Gesetz, als die neue Religion, als eine Religion des freien Geistes gegenüber der knechtischen Beugung vor dunklen, furchtbaren Mächten der Naturreligionen, einer Religion der Gotteskindschaft gegenüber der sklavischen Furcht.

Daß nun Julian von diesem innersten großartigen Wesen der neuen Religion keinen Begriff hatte, das war wahrlich nicht seine Schuld. Die trübe Gegenwart, in der er aufwuchs, mußte seinen von Natur hochstrebenden Geist verfinstern. Denn wie war jene Gegenwart beschaffen? Die Jugend-

und Heldenzeit der Kirche war vorüber, in der sich das Wort bewährt hatte, daß das Blut der Märtyrer der Samen der Kirche sei. An den Flammen Roms hatte Nero die Brandfackel des Volkshasses gegen die gottlosen Galiläer entzündet. Nur vereinzelt bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts machte er sich Luft, bald da, bald dort, bis um diese Zeit Decius, und funfzig Jahre später Diocletian allgemeine Verfolgungen über die Christen verhängten. Und insbesondere als die letztere, die mehrere Jahre lang in allen Teilen des römischen Reiches wütete, überwunden war, konnten staatskluge Männer wohl einsehen, daß die neue Religion ein Faktor geworden sei, mit dem der Staat ernstlich rechnen müsse. Es ist bekannt, daß Constantin es war, dessen Maßregeln von dieser Erkenntnis ihre Richtung empfingen. Dieser Kaiser ist freilich nicht der christliche Heros und lautere Kämpfer für Gottes Sache, zu dem ihn sein christlicher Biograph, der Bischof Eusebius, mit unwahrer Schmeichelei idealisiert hat. Es ist keine Frage, daß ihm in seiner Jugend in Gallien, wo sein milder Vater die kaiserlichen Dekrete gegen die Christen möglichst gelinde ausgeführt hatte, daß ihm unter der Erziehung seiner christlichen Mutter Helena Eindrücke eingepflanzt wurden, die ihn vor blindem Haß gegen das Christentum bewahrten, aber sein persönliches Leben ist von dessen Geist wenig berührt. Er war ein kalter und grausamer Egoist, aber ein talentvoller Regent, der die Interessen, welche seine tief aufgeregte Zeit bewegten, jedenfalls vollständig zu würdigen und mit bewundernswerter Kraft auch zu beherrschen verstand. Religiös aber war seine Beschützung des Christentums nicht ein reiner christlicher Glaube, sondern vielmehr ein mit heidnischen Elementen gemischter Aberglaube, in dem er den Christengott neben den heidnischen Göttern verehrte. Seine

ersten Edikte zu Gunsten der Christen gewähren ihnen nur freie Ausübung ihrer Religion gegenüber den anderen Kulten. Später, als Constantins Herrschaft gerade durch die Anhänglichkeit der Christen gesicherter war, folgten Privilegien für die Christen, welche sie mit den äußeren Mitteln der Macht und des Ansehens unterstützten, und als der Entscheidungskampf zwischen Altem und Neuem durch die Besiegung des Gegenkaisers Licinius im Jahre 324 zu Gunsten des Christentums entschieden war, schritt auch Constantin dazu fort, den Anhängern der alten Götter einige Beschränkungen aufzuerlegen. In dieser Richtung gingen aber erst seine Söhne in beklagenswerter Weise vor: sie betrachteten nur das Christentum als die einzig berechtigte Religion des Staates, der alte Götterglaube wurde als Aberglaube, die Opfer als Wahnsinn bei Strafe des Schwertes verboten, die Tempel wurden geschlossen, ihre Güter für den kaiserlichen Fiskus eingezogen. Mußte schon das einen Anhänger des Alten verbittert machen, so war noch erklärlicher, wie ein solcher durch innere Gründe vom Christentum sich abgestoßen fühlen konnte: nicht nur daß das Christentum durch seine Erhebung zur Staatsreligion sofort anfing seine Macht gegenüber den Heiden zu mißbrauchen, diese Verquickung mit der Staatsgewalt tödtete seine innere geistige Freiheit, denn die Kaiser waren die Schiedsrichter in den großen dogmatischen Streitigkeiten, die selbst schon den gelehrten Heiden wenig Achtung einflößen konnten. Als Julian heranwuchs, war der arianische Streit im besten Fluß. Die Persönlichkeit Christi, statt das leitende Princip des Lebens zu sein, war durch Hineinziehung in die philosophische Spekulation ein Gegenstand des theologischen Parteihaders geworden, der alle Schichten der christlichen Bevölkerung durchtobte und im völligen Widerstreit zum Wesen des Christentums eine gänzliche Knech-

tung des Geiſtes in die Feſſeln der mühſam zuſammengeklaubten dogmatiſchen Formeln im Gefolge hatte. Endlich hatte das Chriſtentum ſelbſt durch den maſſenhaften Uebertritt der Heiden, was eben eine Wirkung des kaiſerlichen Machtgebotes war, ſolche heidniſchen Elemente in ſich aufgenommen, wie ſie in der Reliquien- und Heiligenverehrung zu Tage traten, ſo daß ein auf antik äſthetiſcher Bildung beruhendes religiöſes Bewußtſein ſich wohl davon abgeſtoßen fühlen mußte.

So lag die Sache bereits, als Julian im Jahre 331 geboren wurde. Die Erziehung und die Lebensſchickſale dieſes Mannes, die wir nun näher ins Auge zu faſſen haben, geben uns aber weiter Aufſchluß über die Frage, wie es kam, daß er die mühſam erworbene, aber ſo raſch mißbrauchte, ſo bald entſtellte Herrſchaft des Chriſtentums wieder in Frage ſtellen konnte. Nicht ein Gefühl des Abſcheus vor dem Apoſtaten, vielmehr ein Gefühl des Mitleids iſt es, das uns ergreift, wenn wir in die Kindheit des Julian einen Blick werfen. Seine Mutter ſtarb einige Tage nach ſeiner Geburt. In ſeinem ſechſten Jahre wurden ihm durch die Mörderhand des chriſtlichen Kaiſers Conſtantius ſein Vater und ſein älteſter Bruder von der Seite geriſſen; er mit ſeinem Bruder Gallus entgingen nur wegen ihres zarten Alters, von dem der Kaiſer nichts zu fürchten hatte, deſſen Henkern. Unauslöſchlich war die Bitterkeit, die ſich in Folge deſſen in des verwaiſten Knaben Seele feſtſetzte, pſychologiſch erklärlich des Mannes Haß gegen jenen fanatiſchen Verfechter der neuen Lehre, von dem er ſich in der Folgezeit fortwährend argwöhniſch und eiferſüchtig beobachtet ſah. Niemand ſtand ihm in ſeiner Jugend liebend zur Seite als ein alter Sklave des Hauſes, Namens Mardonius, deſſen Julian ſtets als eines väterlichen Freundes mit Dankbarkeit gedenkt. Dieſer gab ihm

auch den ersten Unterricht aus den Gedichten des Hesiod und Homer, dessen Götterwelt und Heldengestalten den Geist des Knaben um so mehr erregen mußten, als er von Natur jedenfalls etwas phantastisch angelegt war, denn wir hören, wie er als Knabe stundenlang bewundernd zum gestirnten Himmel hinaufschauen konnte, so daß er, „ehe er noch bärtig war", wie die Zeitbestimmung lautet, in den Ruf der Sterndeuterei kam. Zwar wurde er auch im Christentum früh unterrichtet, aber freilich wie! Der arianische Bischof Eusebius von Nikomedien belehrte ihn eifrigst über die Spitzfindigkeiten des Arianismus. Ein anderer Lehrer war ein leichtsinniger Rhetor, Namens Ekebolius, eine jener abstoßenden Gestalten, wie sie zu allen Zeiten in der Luft einer vom Hofe begünstigten religiösen Richtung gedeihen, seinem äußeren Gebahren nach eifriger Christ, der unter Julian's Regierung sofort den Mantel nach dem vom Hofe wehenden Winde hängte, um nach dessen Tode wieder zum Christentum umzuschwenken. Nicht besser wurde es, als Julian in seinem 14. Jahre mit seinem Bruder Gallus vor dem Argwohn des kinderlosen Constantius auf ein einsames kaiserliches Landgut in Cappadocien geschickt wurde. Es waren sechs Jahre einer glänzenden Gefangenschaft, die sie hier verleben mußten, belauscht auf Schritt und Tritt von Dienern und Geistlichen, die dem Kaiser blindlings ergeben waren, und sich eifrigst bemühten, die Sätze der Glaubensregeln ihrem Wissen einzupflanzen. Aber das Einzige, was dem Julian von diesem christlichen Unterricht ein Interesse abgewann, waren die christlichen Märtyrer, in deren heldenmütigem Tode seine lebendige Phantasie Befriedigung fand. Darum verehrte er diese mit der größten Andacht und wetteiferte mit seinem Bruder, auf dem Grabe eines solchen eine Kapelle zu erbauen. Im Uebrigen ist begreiflich, wie die dürren, trockenen Sätze der

Dogmatik sein Herz kalt lassen mußten, und wie begierig er die Freundschaft eines benachbarten cappadocischen Geistlichen suchte, in dessen reicher Büchersammlung er die griechischen Dichter und damit eine seinen Geist belebende Nahrung fand. Mit Erlaubnis des Kaisers nach Constantinopel zurückgekehrt, konnte er hier seiner Neigung nachhängen. Er besuchte die Rhetorenschule und sammelte bald einen solchen Kreis von begeisterten Verehrern der antiken Wissenschaft um sich, daß der Kaiser es für geraten fand, ihn aus der Residenz zu entfernen. Julian mußte nach Nikomedien übersiedeln, damals 20 Jahre alt.

Man sieht, es war Alles geschehen, um dem Knaben und Jüngling das Christentum zu verleiden; seine Erziehung hatte nicht nur eine Bitterkeit in sein Gemüt gepflanzt, sondern auch, da er ja nach Außen hin den eifrigen Christen spielen mußte, eine Unlauterkeit und Verstellung, die nachher freilich dem gereiften Mann wenig zur Ehre gereicht. Ließ sich erwarten, daß dem zwanzigjährigen Jüngling etwa noch ein besseres Bewußtsein vom Christentum eingepflanzt wurde? Kaum; vielmehr, und das wurde entscheidend für sein Leben, trat ihm in Nikomedien eine wichtige Geistesrichtung entgegen, die seiner Natur ganz besonders zusagen mußte, es war dies die neuplatonische Philosophie. Diese Geistesrichtung, in Alexandria aus griechischen und orientalischen Elementen erwachsen, hatte ihren Grund in der vorhin genannten wachsenden Unbefriedigung der Gemüter mit der alten Götterwelt. Man suchte durch philosophische Umdeutung, durch Hineinziehung orientalischer Geheimlehren die alte Volksreligion dem Zeitbewußtsein wieder annehmbar zu machen; die Gottheit trat in unabsehbare himmlisch-reine Sphären gegenüber der Welt des Stoffs, der Unreinigkeit, der Sünde; beide können sich nicht berühren, sie stehen in Verbindung durch Mittelwesen, Personifikationen teils von

Naturkräften, theils der platonischen Ideen oder der stoischen Weltvernunft, womit man wieder die Gestalten der alten Götterwelt identificieren konnte. Der Mensch, aus Körper und Geist bestehend, hat demnach an beiden Welten Teil, aber seine höchste Aufgabe besteht darin, von der unreinen Welt des Stoffs sich möglichst loszumachen, durch Askese, durch Abtötung der sinnlichen Bedürfnisse sich aus der Knechtschaft der Materie loszureißen. Die Gottheit, die man nicht erfassen kann mit dem Verstande, soll man mittelst des beschaulichen Denkens sich nahe zu bringen suchen und in verzücktem Schauen ihrer Gemeinschaft zu seligstem Genusse teilhaftig werden.

Das war die Geisteswelt, in die sich Julian in Nikomedien mit voller Kraft hineinstürzte. Nun war sein hochstrebender phantastischer Geist in seinem wahren Elemente, nun hatte er die Nahrung gefunden, die ihm wie keinem Anderen zusagte, und mit der ihn zu sättigen seine Lehrer, wie der berühmte Rhetor Libanius und der Astrologe Maximus, nach Kräften bemüht waren. Verkündigten ihm doch schon Weissagungen die Kaiserkrone, schien er doch, — und Julian ließ sich das gerne einreden, — durch die wunderbare Erhaltung seines Lebens auserkoren, von den Göttern gesandt zu sein, den alten Kultus zu erneuern und die Macht des seinem Zerfall zueilenden römischen Weltreichs wieder herzustellen. Von dieser Zeit an, sagt Libanius, verschwand völlig die Dunkelheit, welche Julians Gemüt bis dahin umnachtet hatte, er zerriß völlig die Bande, welche ihn noch lose mit dem Christentum zusammengehalten hatten. Doch durfte er des Kaisers wegen mit seiner wahren Gesinnung nicht offen hervortreten. Wie sehr er Ursache hatte, vorsichtig zu sein, zeigt, — um seine Lebensschicksale bis zur Thronbesteigung noch kurz anzugeben, — der Verdacht der kaiserlichen Hofpartei, die ihn in den Sturz seines im Jahre 354 er-

mordeten Bruders Gallus verwickeln wollte und ihn plötzlich in das Hoflager nach Mailand bringen ließ. Aber die Fürsprache der Kaiserin Eusebia rettete ihn vom Verderben, und der Kaiser entließ ihn in ein anständiges, ihm sehr erwünschtes Exil nach Athen, wo er, der griechische Philosophenschüler in der studierten Einfachheit seiner Kleidung und seines Benehmens, sich erwärmte an der freilich nur noch matt leuchtenden Sonne der alten hellenischen Weisheit und Kultur. Er muß dort die Zufriedenheit des Constantius sich gewonnen haben, denn als die Einfälle der Perser dessen Anwesenheit im Osten notwendig machten, schickte er seinen Vetter Julian als Cäsar nach Gallien, um diese Provinz gegen die fortwährenden Angriffe der germanischen Völkerschaften zu schützen. Es ist eine glanzvolle Zeit in Julians Leben, dieser Aufenthalt in Gallien. Wie ein Römer der alten republikanischen Zeit wirkte er hier als Staatsmann und Feldherr. Mit dem geringsten Soldaten teilte er alle Strapazen des Feldzuges. Zweimal setzte er, in der Gegend von Speier und Mainz, über den Rhein, besiegte die Allemannen bei Straßburg und bezwang die Franken am Niederrhein. Das waren noch einmal glänzende Thaten der alten römischen Kriegskunst. Freilich, sein persönliches zweideutiges Benehmen mutet uns weniger an, da er wohl den christlichen Gottesdienst besuchte, im Stillen aber den Flug der Vögel verfolgte und die Eingeweide der Opfertiere durchwühlte, die er dem Helios und der Athene geschlachtet hatte. Die glänzenden Erfolge in Gallien führten aber nun die Entscheidung herbei. Der allzeit mißtrauische Constantius verlangte, Julian solle den größten Teil seiner Truppen ihm ins Morgenland senden. Die Soldaten widersetzten sich und riefen im August des Jahres 360 in Paris den Julian zum Augustus, zum römischen Kaiser aus. Nun war der Würfel gefallen.

Noch einmal, wie unter Conſtantin, ſchien das Waffenglück zwiſchen Heidentum und Chriſtentum entſcheiden zu ſollen. Aber es kam nicht zum Kampf: während Julian auf Conſtantinopel vorrückte, kam ihm die Nachricht, daß Conſtantius, der ihm entgegenzog, plötzlich in Kleinaſien geſtorben ſei. Uebrigens iſt Julian nicht ganz frei von dem Verdacht, des Kaiſers Tod durch Gift herbeigeführt zu haben. Ohne Schwertſtreich beſtieg er jetzt den römiſchen Cäſarenthron. Sofort warf er nun die Maske, die er ſo lange hatte tragen müſſen, weg, erklärte unzweideutig ſein Beſtreben, das Chriſtentum zu unterdrücken, um den alten, jetzt freilich ſehr modificierten helleniſchen Kultus wieder herzuſtellen.

Wir müſſen nun zunächſt zuſehen, welche Maßregeln er gegen das Chriſtentum ergriff.

Ein Schrecken ergriff viele Chriſten, als Julian, nachdem er Kaiſer geworden, ſich offen für Wiederherſtellung des Heidentums erklärte; ſie meinten, daß nun ſofort wieder eine diocletianiſche Verfolgung beginne, deren grauſige Erinnerung noch friſch unter ihnen lebte. Aber darin hatten ſie ſich zum Glück getäuſcht. Julian war von Natur kein grauſamer Menſch, Gewalt und Verfolgung will er nicht angewendet wiſſen. Es ſei, meint er, doch vergeblich, da das Märtyrertum bisher nur zur Förderung der Kreuzesreligion gedient habe. Aber es ſei auch unwürdig und unbillig. Man muß die im Wahn Befangenen belehren, nicht beſtrafen, das war ſein Grundſatz. Er wollte allen Religionsparteien in ſeinem Reiche Duldung gewähren, wobei es freilich nicht ausbleiben konnte, daß er die Anhänger ſeiner Reaktion begünſtigte. „Bei den Göttern“, ſchreibt er in einem Briefe, „ich will nicht, daß die Galiläer getödtet oder gegen Recht und Billigkeit vernichtet oder ihnen irgend eine Beſchwerde zugefügt werde, aber ich meine, daß man die gottesfürchtigen Männer vorziehen müſſe. Denn der

Wahnsinn der Galiläer hat fast Alles vernichtet, da wir doch durch der Götter Wohlwollen zu gedeihen wünschen. Deswegen müssen wir die Götter ehren, wie die gottesfürchtigen Männer und Völker". Daher besetzte er die höchsten Staats- und Militärstellen mit Anhängern des alten Glaubens. Es vertrüge sich nicht, heißt es in einem anderen Briefe, mit seinem Beruf als Kaiser, Feinden der Götter Vorschub zu leisten: „teile daher jenen mit, daß wenn sie meine Fürsorge für sich wünschen, sie zuvor einmütig der großen Göttermutter die Ehren darbringen". Er machte nämlich die erbetene Fürsorge für eine Stadt von der Wiederaufrichtung des Cybelekultus abhängig. Die heidnischen Tempel, die in Verfall geraten oder zerstört worden waren, ließ er wieder herstellen, und die Kosten mußten diejenigen tragen, welche die Steine der zerfallenden Tempel zu ihren Häuserbauten benutzt hatten. Dazu mußten die Christen zum Teil das früher eingezogene Tempelgut wieder zurückgeben, oder, wo dies nicht möglich war, wenigstens ersetzen. Da er sah, es auch an sich selbst erfahren hatte, wie die Streitigkeiten unter den Christen bei vielen Heiden das Christentum in Verachtung brachten und also die Wirksamkeit desselben schwächten, mußte es in seinem Interesse liegen, diese Streitigkeiten zu nähren. Er schützte daher die Arianer sowohl als die Orthodoxen, rief die unter Constantius verbannten Bischöfe trotz des Widerspruchs ihrer Gemeinden zurück und verbot jedes Einschreiten der Kirche gegen die Häresien. Dadurch gab er sich den Anschein der Toleranz, seine wahre Absicht aber war, daß das Christentum durch seine inneren Streitigkeiten zu Grunde gehen solle. Aus demselben Grunde begünstigte er auch auf's Eifrigste die Juden, deren Religion wegen des dem Heidentum ähnlichen Opferkultus und der mancherlei Speisegebote dem persönlich sehr ascetischen

Kaiser mehr zusagte als das Christentum. Es war den Juden jegliche Ausübung ihres Kultus an dem Sitze des Heiligtums zu Jerusalem seit Vespasian strenge verboten. Julian schrieb ihnen einen eigenen Brief, worin er mitteilte, daß die harten Steuern, die ihnen auferlegt waren, aufgehoben und die Steuerlisten vernichtet werden sollten, ja er verheißt ihnen am Schluß: „Ich will Eure heilige Stadt Jerusalem, die Ihr seit vielen Jahren gerne wieder bewohnen möchtet, aus meinen Mitteln wieder aufbauen und bevölkern und will mit Euch dafür dem höchsten Gott Dank sagen". Er sandte sogar einen antiochenischen Baumeister, Namens Alypius, um den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Aber, wird erzählt, während der Bau auf's Eifrigste gefördert wurde, seien Flammen aus der Erde gebrochen und hätten die Fundamente zerstört; darum habe man den Bau wieder einstellen müssen. Auch hier hat also die Sage rasch gearbeitet.

Daß Julian nichts unterließ, um seinen Ansichten Proselyten zu verschaffen, läßt sich leicht denken. Es sollte zwar, wie wir erwähnten, nicht durch Gewalt, sondern nur mit den geistigen Mitteln der Belehrung geschehen, aber diese Mittel waren zum Teil unlauter, ja eines Kaisers unwürdig und höchst kleinlicher Natur: nicht nur daß er, wie sein Lehrer Libanius in seiner Leichenrede naiv bemerkt, Spott, Schmeichelei und Belohnung gebrauchte, um seine Unterthanen für's Heidentum wieder zu gewinnen, und seine Soldaten durch erhöhte Löhnungen zu den Opferaltären lockte, es war doch sehr kleinlich, wenn er an seinen öffentlich aufgestellten Statuen zugleich Götterbilder anbringen ließ, und dadurch die Christen in eine peinliche Schlinge lockte. Denn adorierte man den Kaiser, so mußte man dies zugleich vor den Bildern der Götter, wollte man das letztere meiden, so beging man

gegen den ersteren ein Majestätsverbrechen. Ebenso ließ er, als den Soldaten eine kaiserliche Belohnung ausgezahlt wurde, unter die Feldzeichen, wo sein Bildnis prangte, auch die Abbildung heidnischer Götter stellen, damit es den Anschein habe, die Soldaten brächten diesen ihre Verehrung dar, wenn sie bei Empfangnahme des Geldes dem kaiserlichen Bild ihre Ehrerbietung bezeigten. Von solchen Mitteln konnte wohl Julian selbst nicht viel erwarten.

Dagegen zeigt ein schon viel besprochenes Verbot, das er den Christen auferlegte, wie klug er andererseits wieder bei Bekämpfung ihrer Religion zu Werke ging. Er verbot nämlich, daß irgend ein Christ Grammatik und Rhetorik, überhaupt alte Literatur öffentlich lehre. In diesem Edikt lag allerdings einige Härte. Julian wollte jedenfalls die wissenschaftliche Bildung und damit die geistige Wirksamkeit der Christen möglichst hemmen. Aber das Verbot ist von seinem Standpunkte aus wohl erklärlich: für ihn waren die Denkmäler der alten Literatur zugleich Religionsurkunden, und er konnte ja wissen, wie die christlichen Lehrer, die gerade unter seiner Regierung sie ebenso zu betrachten gezwungen waren, in diesem Punkte sich aussprechen würden. Er begründet seine Maßregel in einem seiner Briefe mit dem Umstand, es sei unehrlich und könne nur nachteilich auf die Jugend einwirken, wenn einer lehre, was er nicht für wahr halte. Wer die alten Schriftsteller für verderblich halte, möge in die Versammlungen der Galiläer gehen und den Matthäus und Lukas sich erklären lassen. Uebrigens wolle er keineswegs ganz und gar die Beschäftigung mit den alten Klassikern den Christen verbieten. Er wollte sie eben durch jenes Verbot zwingen, die Schulen der Heiden zu besuchen, welche, wie er in dem nämlichen Briefe schreibt, diese Gelegenheit benutzen sollten, für ihren Glauben Propaganda zu machen. Da aber die Christen solche

Schulen ſchwerlich beſuchen wollten, ſo blieb jene verſteckte Abſicht des Kaiſers immer zu erreichen. Man ſieht, wie die Zeiten ſich ändern: Damals hat der Staat in Geſtalt des Julian der chriſtlichen Kirche ſchaden wollen, indem er ihr die humaniſtiſche Bildung entzog, heutzutage verlangt der Staat von den Geiſtlichen eine möglichſt umfaſſende humaniſtiſche Bildung, und die katholiſche Kirche iſt's jetzt, welche ihre Geiſtlichen von der friſchen Luft der Univerſitäten nach Kräften fern zu halten ſucht, um ihnen eine beſchränkte Seminarbildung zu verleihen. Uebrigens wurde mit jenem Verbot des Julian nicht viel erreicht; es war kurz vor dem Feldzug gegen die Parther, da der Kaiſer daſſelbe erließ, alſo nicht lange vor ſeinem Tode.

Es zeigt ſich übrigens in dieſer Zeit ein ſchärferes Verfahren des Kaiſers gegen die Chriſten. Wir wiſſen, daß er den Anordnungen ſeiner Beamten, die natürlich durch möglichſte Bedrückung der Chriſten ſich beim Kaiſer beliebt machen wollten, ſehr durch die Finger geſehen hat, indem er, wenn die Chriſten über erlittenes Unrecht ſich beklagten, den bitteren Spott hinzufügte, ſie müßten ja nach ihres Meiſters Lehre geduldig ſein. Beſonders in Antiochia, von wo aus er ſeinen Feldzug gegen die Parther ins Werk ſetzte, war ſein Zorn gegen die Chriſten furchtbar erregt worden. Wir ſehen auch hier ſehr menſchliche Gründe dafür. Einmal die Enttäuſchung des Kaiſers. In Antiochia war nämlich ein altes Heiligtum des Apollo. Er wollte da mit dem größten Pomp das Feſt dieſes Gottes begehen und erwartete bei ſeiner höchſteigenen Gegenwart eine ungeheure Beteiligung des Volkes. Aber als er am Feſtmorgen an die Opferſtätte in den daphniſchen Hain kam, da war dieſer leer, ganz leer; ſtatt der Hekatomben fetter Ochſen, die er erhofft hatte, beſaß der Prieſter weiter nichts als eine einzige Gans, um ſie dem

Gott zu opfern. Dann aber mußten auch die Chriſten ſelbſt durch ihren übertriebenen Eifer den Zorn des Kaiſers herausfordern. Aehnlich wie die Schwarmgeiſter in der Reformationszeit hatten chriſtliche Volkshaufen vor den Augen des Julian alte Kultusbilder zertrümmert und einen Tempel der Fortuna niedergeriſſen. Mit Spottliedern, Verhöhnungen und Schmähreden aller Art verfolgte man den Kaiſer in Antiochien, je zehn chriſtliche Soldaten, von religiöſem Fanatismus getrieben, ſtellten ihm während ſeines Aufenthaltes in dieſer Stadt ſogar nach dem Leben. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn Julian, wie er es ſich vornahm, bei einer glücklichen Rückkehr vom parthiſchen Feldzug vielleicht zu Gewaltmaßregeln gegen die Chriſten fortgeſchritten wäre, was er ſchon dadurch anzeigte, daß er einen höchſt heftigen und grauſamen Menſchen, von dem er ſelbſt ſagte, er verdiene dieſe Ehre nicht, in Antiochia zum Statthalter einſetzte. „Bei ſeinem Abzug hatte Julian dem Weizen gedroht, er werde ihn bei ſeiner Rückkehr mit dem Dorngeſtrüpp des Heidentums bedecken“, heißt es in einem altchriſtlichen Gedicht des Ephräm von Syrien.

Mit dieſen Maßregeln gegen die Chriſten mußte aber natürlich eine poſitiv reſtaurierende Thätigkeit innerhalb der alten Götterreligion ſelbſt Hand in Hand gehen. Wie die Römer ſchon 200 Jahre vorher gewohnt geweſen waren, alle öffentlichen Unglücksfälle den Chriſten in die Schuhe zu ſchieben, ſo meinte auch Julian nicht anders, als daß der Atheismus der Galiläer und beſonders die Narrheit ſeiner Vorgänger auf dem Thron das einſt ſo mächtige Römerreich ſeinem Verfall entgegengeführt habe. Zur Regierung gelangt, begann er denn ſofort die Reſtauration des heidniſchen Kultus mit aller Macht. Er ſelbſt ging in eigner Perſon darin mit dem beſten Beiſpiele voran.

Nicht nur daß er sich den Titel und die Würde eines pontifex maximus wieder beilegte, er übte selbst die priesterlichen Amtshandlungen sogar bei den niedrigsten Opferdiensten aus. Sein Schutzgeist war Helios, die Sonne; ihn begrüßte er jeden Morgen in einer Privatkapelle seines Palastes mit einem blutigen Opfer, und gab ihm am Abend bei seinem Untergang mit einem eben solchen Opfer das Geleit. Dabei zeigten freilich die Uebertreibungen, die er sich zu Schulden kommen ließ, das Erzwungene seiner Wiederherstellungsmethode deutlich an. Alle möglichen Opfer wurden allen möglichen Göttern dargebracht. Dabei scheute sich der kaiserliche Oberpriester nicht, selbst das Holz zum Altar zu tragen und das Feuer anzuzünden, eigenhändig das Thier zu schlachten und in dessen Eingeweiden zu wühlen, um daraus die Zukunft zu erforschen. Seine Vorliebe für Opfer war so übermäßig, daß, als er in den parthischen Krieg zog, das Volk witzelte, wenn er als Sieger zurückkehre, würden die Ochsen bald rar werden. Ebenso übertrieben war seine Vorliebe für die Wahrsagerei. Da das Orakel in Delphi nicht mehr zog, verlegte er sich besonders auf die Vögel- und Eingeweideschau, welche er in einer Weise vervielfältigte und zugänglich machte, daß alle Ordnung aufhörte und jeder Schwindler freie Hand hatte. Auch durch zauberhafte Handlungen, durch welche er Kundgebungen und selbst Erscheinungen der Götter hervorrufen zu können meinte, suchte er dem gesunkenen Heidentum wieder aufzuhelfen. Dazu kam dann, worauf wir schon früher hindeuteten, daß er den Fabeln und Göttermythen das Krasse und Anstößige zu benehmen und durch allegorische und philosophische Umdeutungen dem Zeitbewußtsein zugänglich zu machen suchte.

Wir haben vorhin gesehen, wie bei dem Auftreten des Christentums in der Welt der alte heidnische Götterglaube

ſchon dem Untergang anheimgefallen war. Es läßt ſich alſo denken, daß, wenn 3½ Jahrhundert ſpäter, als die neue Religion ſchon faſt das ganze Römerreich ſich unterworfen hatte, das Alte wieder hergeſtellt werden ſollte, dies nicht ohne künſtliche Mittel, ja auch nicht ohne Beeinfluſſung von Seiten der neuen Weltanſchauung geſchehen konnte. Dieſe künſtlichen Mittel ſchöpfte Julian aus der neuplatoniſchen Philoſophie. Es war insbeſondere die allegoriſche Deutung der Göttermythen, vermittelſt welcher ſchon jüdiſche Philoſophen wie Philo die Anthropophormismen des alten Teſtaments hinwegzudeuten ſuchten, d. h. alſo, wenn vom Finger, vom Arm, vom Ohre Gottes die Rede iſt, wenn von ſeinem Zorn, ſeiner Rache, ſeiner Reue geredet wird, ſo ſuchte man das durch allerlei myſtiſche und allegoriſche Deuteleien zu erklären, während wir eben wiſſen, daß auf jenem Standpunkt des kindlich naiven Denkens die Idee Gottes ſofort in eine konkrete ſinnliche Vorſtellung übergeht, wie überhaupt der Morgenländer vermöge ſeiner üppig blühenden Phantaſie zum Abſtrahieren von der Vorſtellung weniger befähigt iſt. Aber im antiken Polytheismus kam durch die Anwendung der allegoriſchen Erklärung was kommen mußte: die homeriſchen Göttergeſtalten ſanken zu reinen Naturkräften herab, das menſchlich Ideale und Individuelle derſelben löſt ſich auf in eine bloße Begriffswelt. Und nehmen wir weiter dazu, daß der alte griechiſche Götterkult durch fremde, beſonders orientaliſche Kulte vermengt worden war, um ihm aufzuhelfen, ſo finden wir es begreiflich, wenn „in dieſem neuplatoniſchen Himmel nichts mehr feſt ſteht, Alles taumelt durch einander, in eine Götterdämmerung gleichſam zerfließen alle ſcharfen Umriſſe der Geſtalten: Zeus iſt Helios, iſt auch Hades und Serapis, Prometheus iſt die über allen Sterblichen waltende Vorſehung, und daſſelbe iſt auch Athene, welche

hier eine Tochter des Helios heißt". Helios, der Sonnengott, ist in dem religiösen Systeme Julians selbst das Centrum, von dem alles Leben ausgeht, welches das Princip alles Seienden bildet, daher er den Helios mit allen möglichen anderen Gottheiten identificiert. Helios ist in der Göttermonarchie dasselbe, was der Kaiser im römischen Reich: unter jenem gemeinsamen Herrn von Allem, sagt er, stehen die andern Völkergötter, denen, wie den Statthaltern des Kaisers, jedem sein besonderer Amtsbezirk übertragen ist. So wich freilich die Religion, welche sich Julian mit den genannten Hülfsmitteln zurecht gemacht hatte, von dem alten naiven Volksglauben weit ab. Alles war gemacht, gekünstelt, die vorhandenen Risse des Unglaubens nur durch allerhand Ausflüchte mühsam verhüllt. In manchen Anhängern des Alten mochte das freilich das fast erloschene religiöse Feuer noch einmal notdürftig entflammen.

Aber auch der Beeinflussung durch das Christentums konnte sich seine Lehre nicht entziehen. Wir sehen, wie er dem schon herrschend gewordenen Monotheismus durch die Superiorität des Helios ein gewisses Zugeständnis machte. Ebenso nimmt er denn aus dem Christentum, was ihm für seine Zwecke nützlich schien, und sucht mancherlei Einrichtungen der christlichen Kirche nachzuahmen. Freilich zeigt es von einem geringen Vertrauen auf die Kraft des religiösen Genius, den er wieder zu Ehren zu bringen suchte, wenn er meinte, durch äußere Pracht die Menge fesseln zu können. So will er die Amtsverrichtungen seiner Priester nur in den kostbarsten Gewändern vollzogen wissen. Betreffs seiner ganzen Auffassung des Christentums ist es wirklich eine tragische Ironie, wie jener Mann, der das Christentum unterdrücken wollte, gerade das aus demselben entlehnte, was als ein seinem innersten Wesen völlig widersprechendes

Element aus dem Judentum wieder eingedrungen war, nämlich die Hierarchie, den zwiſchen Gott und Menſchen vermittelnden Prieſterſtand, dem eine ſelbſt bei ſubjektiver Unwürdigkeit hoch zu verehrende objektive Würde zukommt. So äußert er ſich über dieſen Stand wiederholt in den höchſten Ausdrücken: „Die Prieſter müſſen geehrt werden als der Götter Diener und Gehülfen, weil ſie die Angelegenheiten zwiſchen uns und den Göttern vermitteln und das Meiſte beitragen zu den Wohlthaten, die uns jene zuwenden. Darum iſt es billig, daß ihnen nicht mindere, wenn auch nicht höhere Ehre zu Teil werde als den Beamten des Staates. — So lange einer die öffentlichen Gottesdienſte und Opfer beſorgt und als Gehülfe der Götter ſein Amt verwaltet, ſoll er als das koſtbarſte Beſitztum der Götter mit Ehrerbietung und heiliger Scheu von uns betrachtet werden“. Man ſieht, dieſe Worte könnte grade ſo gut ein römiſcher Papſt geſchrieben haben.

Dieſelben Anſchauungen drückt der Kaiſer aus, wenn er einem ſtädtiſchen Beamten, der einen heidniſchen Prieſter beleidigt hatte, in einem ungnädigen Schreiben vorhält: „Was kannſt Du für eine Einſicht haben in das, was das Recht und die Billigkeit erfordert, wenn Du nicht einmal weißt, was ein Prieſter iſt und ein Privatmann?“ Aber er verlangt auch von den Prieſtern einen ſtreng ſittlichen Lebenswandel: ſie ſollen keine Theater beſuchen, nicht in den Schenken ſitzen, keine ſchlechten Bücher leſen, wie die Philoſophen Epikur und Pyrrho, durch regelmäßige Gebete zu gewiſſen Stunden am Morgen und Abend — womit die chriſtliche Matutine und Veſper nachgeahmt werden ſollten — dem Volke voran leuchten, durch Wohlwollen und beſonders durch Mitteilungen von Gaben an die Dürftigen ſich auszeichnen. Die Tempel ſollen als heilige Orte reſpektiert werden. Der Kaiſer verbat ſich

ausdrücklich die Lebehochs, die ihm beim Eintritt in den Tempel gebracht wurden, indem er ſagte, im Theater nehme er ſie gerne an. Uebrigens hatte auch in der chriſtlichen Kirche noch ein Chryſoſtomus nötig, ſich das Beifallsklatſchen für ſeine Predigten zu verbitten. Als weitere Elemente übertrug Julian aus dem Chriſtentum in ſeinen heidniſchen Kultus den Gemeindegeſang, indem er die alten Hymnen auf die Götter in Melodien bringen ließ, und die Predigt, darin beſtehend, daß bekränzte Prieſter im Purpurmantel auftraten und in ſchwülſtiger Sprache allegoriſche Deutungen der alten Göttermythen vortrugen, wovon das Volk freilich nichts verſtand. Er meinte ferner, was ganz beſonders zur Verbreitung der Götterverleugnung beigetragen habe, ſei, wie es in einem Briefe heißt, „die Menſchenliebe gegen die Fremden, die Fürſorge für die Begräbniſſe, und die erheuchelte Würde des Lebens“. Alles das müßten die Heiden ſich auch angelegen ſein laſſen. Daher dringt er in demſelben Briefe auf die Nachahmung chriſtlicher Herbergen, in denen arme Fremdlinge umſonſt geſpeiſt und aufgenommen wurden, „nicht nur ſolche, welche zu uns gehören, ſondern jeder, der bedürftig iſt“. Er verwilligt zu dieſem Zwecke große Summen und ließ unter die Prieſter Getreide austeilen, um damit dem Bettel zu ſteuern. „Dreißigtauſend Scheffel Weizen ſollen nach meiner Weiſung jährlich in ganz Galatien aufgebacht werden, ein Teil für die, welche unſern Prieſtern Dienſte leiſten, das Uebrige ſoll zur Unterſtützung der Fremden und Bedürftigen benutzt werden. Denn es iſt ſchändlich, daß Niemand von den Juden bettelt, und daß die gottloſen Galiläer nicht nur die Ihrigen, ſondern auch noch die Unſrigen ernähren, während die letzteren der Hülfe, die ihnen von uns gebührte, entbehren müſſen“. Selbſt eine Art Bußdisziplin ſuchte Julian dem Chriſtentum zu entlehnen.

Ueberblickt man dieſe Thätigkeit des Kaiſers, welche dem Heidentum wieder aufhelfen ſollte, ſo wird man bald erkennen, daß es nicht eine einfache Wiederherſtellung früherer Einrichtungen war, ſondern wirklich neue Reformen, die er insbeſondere in der Auffaſſung der Religion und in der Stellung des Prieſtertums an den Tag legt. Die Religion war im Altertum Staatsſache — Julian wollte eine Art heidniſcher Kirche ſchaffen; nach Art der antiken Myſterienkulte ſollte es eine vom Staat priviligierte religiöſe Gemeinſchaft als Pflegerin eines einzigen großen Myſterienkultus geben. Die Prieſter waren im Altertum einfach Staatsbeamte — nach Julian ſollten ſie als eine beſondere Klaſſe neben den Staatsbeamten ſtehen. Man ſieht leicht, wie der Kaiſer darin von der chriſtlichen Anſchauung beeinflußt war. Und darin lag von vornherein die Schwäche ſeiner Reformen, daß er der antiken Auffaſſung der Religion ein ihr völlig fremdes Prinzip aufpfropfen wollte. Denn ſo praktiſch und klug dieſe Einrichtungen von ſeinem Standpunkte aus waren, ſo ehrend es ſelbſt für Julian iſt, daß er gegen das Gute, welches er im Chriſtentum wahrnahm, nicht in blindem Haß die Augen verſchloß, ſo bewahrheitete ſich doch auch hier das Wort Jeſu von dem Flicken des alten Kleides mit dem neuen Lappen. Julian ſelbſt konnte ſich der Ueberzeugung, daß es mit der Wiederherſtellung des alten Götterkultus nicht recht vorwärts wolle, kaum verſchließen, denn er beklagt ſich oft genug in ſeinen Briefen über den Mangel an Begeiſterung, der ſeiner Thätigkeit gegenüber ſelbſt bei den Bekennern des Hellenismus vorhanden ſei und dieſen nicht gedeihen laſſe. Das Chriſtentum hatte grade in den Kreiſen der Gebildeten in den Städten vor Allem feſten Fuß gefaßt. Was noch heidniſch war von den gebildeten Klaſſen, war vom Skepticismus angefreſſen und jedem religiöſen Bedürfnis entrückt, konnte daher für die

Wiederherſtellung der heidniſchen Religion, deren äſthetiſche Bedeutung man auch ohne dies genießen konnte, kein Herz haben. Für das niedere Volk aber waren die philoſophiſch zurechtgelegten und allegoriſch aufgeputzten Göttergeſtalten vollends unfaßbar.

Ebenſowenig als Julian dem erſtorbenen Heidentum neues Leben einhauchen konnte, hat er der Entwickelung des Chriſtentums geſchadet. Selbſt wenn er länger regiert hätte, ſelbſt wenn er nach ſeiner Rückkehr aus dem perſiſchen Feldzuge, den er wegen der Vorgänge in Antiochien mit furchtbarer Erbitterung gegen die Neuerer angetreten hatte, möglicherweiſe zu Gewaltmaßregeln vorgegangen wäre, — die Chriſtenheit hatte ſchon ſeit den dreihundert Jahren ihres Beſtehens Verfolgungen genug beſtanden, um der innerlich treibenden Macht des neuen Geiſtes, der von Jeſu Chriſto in die Menſchheit ausgegangen war, auch die Ueberwindung weiterer Hinderniſſe getroſt überlaſſen zu können. Hätte Julian nur auch dieſen Geiſt ſeinen aus dem Chriſtentum entlehnten Einrichtungen mitteilen können! Er mochte noch ſo ſehr Armenhäuſer und Herbergen ſchaffen, — es waren Machtgebote eines Kaiſers, die Herzen konnte er nicht zugleich mit warmer Samariterliebe erfüllen, denn ſie war dem Heidentum von Haus aus fremd; er mochte ſeinen Kultus noch ſo glänzend einrichten und bei Staatsopfern die Stiere zu Hunderten hinſchlachten, — das Bewußtſein und die Freudigkeit, das ſchwerſte Opfer, das Opfer der Selbſtſucht, des eigenen Ichs darzubringen, die konnte er ſeinen Anhängern nicht einflößen. Vor dieſen höheren Idealen aber, die dem Bewußtſein des Kaiſers fremd waren, konnte das, was eine Schulweisheit mühſam zuſammengeklaubt hatte, nicht ſtandhalten, denn ſie konnte nicht auf den lebendigen Fluß des Volkslebens einwirken wie jene es thaten.

Das vermochte aber ebensowenig des Kaisers persönliche Tüchtigkeit, und das, was von ihm in seiner Eigenschaft als Staatsmann und Feldherr anerkennungswertes zu sagen ist, worauf wir zum Zwecke unsrer Gesamtbeurteilung des Mannes schließlich noch hinweisen müssen. Einer der geistvollsten Beurteiler des Kaisers hat von ihm gesagt, daß in ihm die beiden Kulturträger der alten Welt, der Grieche und der Römer, noch einmal in einer hervorragenden Gestalt repräsentiert seien. Das ist in Bezug auf das Griechentum wohl zu viel gesagt, aber wenigstens das Römertum findet mit seinen alten republikanischen Grundtugenden der kriegerischen Tüchtigkeit, der körperlichen Abhärtung, der Bedürfnislosigkeit und Mäßigkeit in ihm noch einmal einen würdigen Vertreter. Während seines Aufenthaltes in Gallien mußten es die Franken und Allemannen wohl erfahren, welch ein tapferer und strategisch tüchtiger Feldherr in dem jungen Cäsaren ihnen gegenüber stand. In kurzer Zeit hatte er den Schrecken seiner Waffen bis über den Rhein verbreitet und wußte durch seine ausgezeichnete Verwaltung die Erbitterung der feindlichen und unterjochten Völker bald zu beschwichtigen. Aber auch im Frieden widmete er sich mit der unermüdlichsten Thätigkeit und vielfach mit Abbruch der nötigen Erholung und selbst der nächtlichen Ruhe den Staatsgeschäften, was ihm auch seine zeitgenössischen Gegner schon nachrühmen. Ein ehrendes Zeugnis für seine persönliche Mäßigkeit ist, daß er sofort nach seinem Regierungsantritt das ganze Heer der Hof-Barbiere, Köche, Kammerdiener und Eunuchen, welche ungeheure Summen der Staatseinkünfte verschlangen, aus dem Palaste jagte. So stand seine Einfachheit dem halborientalischen byzantinischen Luxus, sein an republikanische Formen erinnerndes Verhalten als Kaiser dem byzantinischen Despotismus der früheren Herr-

ſcher vorteilhaft gegenüber. Freilich, wie viel davon Natur und wie viel affektiert war, läßt ſich ſchwer beſtimmen. Daß er von letzterem nicht ganz freizuſprechen iſt, geſteht auch ſein Lobredner Ammianus Marcellinus, der auch für die Fehler des Kaiſers nicht blind iſt. Er ſagt von ihm in dieſer Beziehung: „Julian war etwas voreilig und flüchtigen Temperaments, konnte aber Maaß halten und ließ es zu, wenn man ihn auf ſeine Irrtümer aufmerkſam machte. Er ſprach ſehr viel und konnte ſchwer ſchweigen; er hielt zu viel auf Wahrſagerei und ſchien hierin ganz dem Kaiſer Hadrian gleichzukommen. — An dem Beifall des Volkes hatte er großen Gefallen, haſchte unmäßig nach Lob, ſelbſt bei den geringfügigſten Dingen, und um ſich den Schein von Volkstümlichkeit zu geben, ſprach er oft und öffentlich auch mit ſolchen, die es nicht verdienten. Man hätte glauben können, die Gerechtigkeit ſei unter ſeiner Regierung wieder auf die Erde eingekehrt, wenn er nicht zuweilen in ſeinem Urteil unſicher und ſchwankend geweſen wäre“. Wir ſehen daraus, daß Julian, ſowenig man ihm jene altrömiſchen Tugenden abſprechen mag, keineswegs ein großer Geiſt geweſen ſein kann. Auch ſeine eigenen Schriften zeugen vielfach von dem Geſuchten ſeiner philoſophiſchen Einfachheit, in der er ſich gerne gefällt. Mit welch kokettem Egoismus rühmt er ſich der Vernachläſſigung ſeiner äußeren Haltung, der Länge ſeiner Nägel, ſeiner von Tinte geſchwärzten Finger, ſo daß einem unwillkürlich jenes Wort des Sokrates einfällt, das er einem ſeiner Schüler zurief, welcher zum Beweis ſeiner Einfachheit im zerriſſenen Mantel einherging: Freund, durch die Löcher Deines Mantels ſchimmert Deine Eitelkeit heraus! Wie aber auch Julians perſönliches Weſen oder ſeine Regierung im Guten oder Verkehrten ſein mochte — die Zeit der antiken Welt war erfüllt, die ſinkenden Sterne des römiſchen Staatslebens

konnten in ihren Bahnen nicht mehr aufgehalten werden, ebensowenig als der Kaiser mit seinen Neuplatonikern und Rhetoren, die er an seinen Hof berief, eine neue Blüte der griechischen Literatur zu schaffen vermochte. Mit seiner Repräsentation des alten Griechentums ist es überhaupt, wie schon erwähnt, sehr fraglich bestellt, denn durch die sophistische Ausartung und den neuplatonischen Mysticismus stellt sich jenes nur in seiner abgeschwächtesten Gestaltung dar. Es läßt sich in dieser Beziehung von Julian fast dasselbe sagen, was Niebuhr über den Kaiser Hadrian urteilt: „Hadrian war, obgleich ein Spanier, in alles Griechische verliebt, jedoch war seine ganze Richtung nicht eine altgriechische, sondern er war ein griechischer Sophist seiner Zeit, kleidete sich griechisch, ließ seinen Bart auf griechische Weise stehen, obgleich die Römer schon vor der Zeit Hannibals angefangen hatten sich zu scheeren". So war's in der That auch bei Julian, selbst im Punkt des Bartes, der ihm sogar Anlaß zu einer eigenen Streitschrift gegen die Christen gab. An Hadrian, dem Hausrath noch eher den Beinamen des Romantikers beilegen möchte, hatte er ebenso einen Vorgänger auf dem Throne, als an den beiden philosophischen Kaisern Marc Aurel und Antoninus Pius. Die beiden letzteren sind auch besondere Lieblinge Julians. Den Kaiser Marc Aurel hat er besonders verherrlicht in einer Schrift, in welcher er ein Gastmahl im Olymp sich vorstellt und dabei die einzelnen Kaiser nach ihren Vorzügen oder Fehlern durchnimmt. Marc Aurel steht ihm dabei am Höchsten von Allen. Aber auch von Antoninus Pius spricht Julian in seinen Briefen oft mit der größten Bewunderung. Diese Kaiser stellen uns alle den Charakter jener letzten Zeit des antiken Heidentums dar, da strebsame Geister, den Hinfall des Alten erkennend, neue Grundlagen für das geistige Leben der Menschheit

ſuchen und aus eigner Kraft nicht finden. Daß ſich nun im Sehnen und Suchen der Seele die verſchiedenartigſten Elemente zuſammenfinden, iſt natürlich und thatſächlich ſo geweſen.

Dieſen Synkretismus ſeiner Zeit repräſentiert auf dem römiſchen Kaiſerthron Niemand deutlicher als Julian, da er mit dem ſchon faſt übermächtig gewordenen Neuen zum letzten Male den Kampf aufnahm. Er vereinigt in ſich den nüchternen Stoicismus des Römertums nnd die myſtiſche Schwärmerei des Neuplatonismus. Daß er in jenem Kampf unterlag, war eine geſchichtliche Notwendigkeit, daß er ihn aufnahm, zeigt freilich nicht von ſeinem ſtaatsmänniſchen Genie, denn ein ſolches weiß den Pulsſchlag eines neuen Zeitalters zu fühlen, läßt ſich aber erklären und entſchuldigen durch die unſelige Verkettung von Umſtänden, unter denen ihm von früheſter Jugend an die neue Geiſtesmacht und deren Vertreter ſich darſtellten. So erſcheint er als eine tragiſche Perſönlichkeit, die eher unſer Mitleid, unſer Bedauern erregt. Er wollte das Gute. Daß es auf dieſem Wege nicht mehr möglich war, darüber hat die Weltgeſchichte geurteilt, wie er das, als er ſterbend auf dem Schlachtfelde lag, ſelbſt ausgeſprochen haben ſoll in ſeinem letzten Wort: Tandem vicisti Galilaee! Das Wort iſt als ein Ausſpruch des ſterbenden Kaiſers nicht hiſtoriſch zu erweiſen, aber es ſpricht eine hiſtoriſche Wahrheit aus, welche die Geſchichte ſeitdem immer aufs Neue beſtätigt hat. Jedenfalls war es eine des Kaiſers würdigere Ausbildung der Legende als jene andere, daß er, an ſeinen Göttern und ſeiner Lebensthätigkeit verzweifelnd, ſelbſt den Tod in dem Schlachtgetümmel geſucht habe, damit die Galiläer nicht die Qual ſeines Sterbens ſchauen möchten.

Paulus und Petrus in Rom.

Den Zug der Kultur von Oſt nach Weſt hat auch das Chriſtentum in den erſten Jahrhunderten ſeines Beſtehens mitgemacht. Von Jeruſalem nach Rom, ſo hieß die Bahn, die es einſchlagen mußte. Dieſe Bahn war geſchichtlich gegeben und ſie zu gehen war hiſtoriſch notwendig. Rom bildete zu der Zeit, als die Fahne des Kreuzes erhoben wurde, den Mittelpunkt, nach welchem wie das politiſche ſo auch das geſamte geiſtige Leben der Zeit gravitierte. Rom gab der Welt Geſetze und verlieh den Völkermaſſen die politiſche und ſociale Geſtaltung. Es ſollte auch dem Reiche Gottes ſeine irdiſche Geſtaltung verleihen, die Kirche. Auf den ſieben Hügeln am Tiberſtrome wird an Stelle der alten Weltherrſchaft eine neue aufgerichtet, die ebenſo wie jene auf Jahrhunderte hinaus alle civiliſatoriſche Thätigkeit des Menſchengeſchlechts unter ihre Fittige nehmen und ihr den Stempel des kirchlichen Rom aufdrücken ſollte.

Wie das alte Rom ſo führt auch das neue die Gründung ſeiner Weltherrſchaft und die Berechtigung zu derſelben auf göttlichen Urſprung zurück. Hier wie dort iſt der Anfang in ſagenhaftes Dunkel gehüllt. Die hiſtoriſche Forſchung der Neuzeit hat, mit Niebuhr beginnend, über die Urgeſchichte des antiken Rom ziemlich ſichere Reſultate zuſtande gebracht. Einer gleichen Aufhellung der Anfänge des chriſtlichen Rom ſtehen die die wiſſenſchaftliche Forſchung leider immer noch ſehr beeinfluſſenden konfeſſionellen Gegenſätze hemmend im Wege. Ein gerechtes Urteil muß aber zu-

geben, daß der Proteſtantismus viel weniger Intereſſe daran hat, welches Ergebnis eine ſolche wiſſenſchaftliche Forſchung ſchließlich gewinnt als der Katholizismus, der ſein Syſtem der päpſtlichen Weltherrſchaft auf dem Felſen Petri aufgebaut und allen Grund hat zu fürchten, daß dieſer Fels ſich als Sand erweiſen könnte. Im vollen Umfang kann aber auch der Katholizismus jetzt nicht mehr ſeine alte Ueberlieferung von Petrus in Rom aufrecht erhalten.

Es ſind ja bekanntlich zwei Namen, welche Angelpunkte in dem älteſten Chriſtentum Roms bilden, Paulus und Petrus. Beide ſind mit der Gründung der römiſchen Chriſtengemeinde und mit ihrer Geſtaltung innig verwoben, aber letzterer bildet das erſte Glied in der Kette, welche Rom um die Völker ſchlang. Paulus iſt bis auf den heutigen Tag im kirchlichen Leben wie in den ſichtbaren Monumenten der Stadt Rom auf die Seite geſchoben, Petrus ſteht in Beidem im Vordergrund. Aber merkwürdig, daß grade die Beziehung des Apoſtels Petrus zu Rom, an welche ſich deſſen Weltherrſchaft anknüpft, hiſtoriſch viel dunkler iſt als diejenige des Paulus. Das geſchichtlich Sichere iſt bei Seite geſchoben zugunſten des Legendariſchen — iſts nicht für die römiſche Kirche charakteriſtiſch?

„Paulus und Petrus in Rom“ haben wir dieſen Aufſatz überſchrieben. Welches ſind die geſchichtlichen Beziehungen der beiden Apoſtelfürſten zu Rom, wie iſt ihr Andenken monumental feſtzuhalten? Welche Eindrücke erhalten wir über die Stellung, welche die beiden Apoſtelfürſten in der ewigen Stadt einnehmen?

Die Anfänge der chriſtlichen Gemeinde in Rom ſind, wie erwähnt, in Dunkel gehüllt. Man iſt hier wie auf vielen andern Gebieten der geſchichtlichen Forſchung auf Wahr-

ſcheinlichkeitsrechnungen angewieſen, welche mehr oder weniger ſichere Reſultate ergeben. So viel ſteht zunächſt feſt, daß eine einzelne Perſon als Begründer und Stifter der römiſchen Chriſtengemeinde nicht zu erweiſen iſt. Auch die römiſche Kirche kann ihre alte Ueberlieferung, daß Petrus dieſer Stifter geweſen ſei, heute nicht mehr aufrecht erhalten, auch von ihren Gelehrten iſt eine ſolche Annahme in das Reich der Legende verwieſen. Aber wie iſt das Chriſtentum nach Rom gekommen? Die Botſchaft vom erſchienenen Meſſias intereſſierte naturgemäß in erſter Linie die Juden, nicht die Heiden. Nur bei jenen waren auch die geſchichtlichen Vorausſetzungen zu dieſem Verſtändnis vorhanden. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das Chriſtentum in Rom zuerſt unter der dort vorhandenen zahlreichen Judengemeinde Anhänger fand. Es kam zu ihr wohl durch nichts anderes als durch den regen Verkehr, der zwiſchen Rom und Jeruſalem ſtattfand. Die Juden in der Zerſtreuung ſandten ihre Tempelſteuer und ihre Opfergaben nach ihrer heiligen Stadt. Zu jedem der großen Feſte ſtellten ſich Tauſende von Juden aus allen Weltgegenden in Jeruſalem ein. Es iſt wohl anzunehmen, daß auch römiſche Juden an jenem verhängnisvollen Paſſah, an deſſen Vorabend Jeſus gekreuzigt wurde, in Jeruſalem geweſen ſind und das das ganze Volk erregende blutige Drama, welches in den Straßen Jeruſalems und in den Gerichtshöfen der Stadt und auf dem Hügel von Golgatha ſich abſpielte, mit angeſehen haben. Daß „Ausländer aus Rom“ bei jenem Pfingſtfeſt als Zuhörer anweſend waren, an welchem die Apoſtel, — den Zuſammenlauf jüdiſcher Volksmaſſen benutzend, — zum erſten Male öffentlich mit der neuen Botſchaft des Heils auftraten, erwähnt der Bericht in der Apoſtelgeſchichte (2, 10) ausdrücklich. Es konnte auch gar nicht anders ſein, als daß aus der etwa 40,000

Seelen zählenden Judengemeinde stets eine Anzahl zu den Festen nach Jerusalem reiste. Diese brachten die Kunde von dem erschienenen Messias nach Rom mit, eine Kunde, welche die Judengemeinde mit einer Aufregung erfüllen mußte, von der wir uns jetzt schwer mehr einen Begriff machen. Daß diese Botschaft aber in Rom sehr rasch Anhänger fand, daß auch dort jene Aufregung nicht ausblieb, erfahren wir zuerst von einem römischen Schriftsteller, von Sueton. Dieser berichtet in seiner Biographie des Kaisers Claudius, daß derselbe die Juden aus Rom ausgewiesen habe, weil sie „unter Anführung eines gewissen Chrestus" fortwährend Unruhen erregt hätten. Das heißt wohl nichts anderes, als daß im Judenviertel zwischen denen, welche die Botschaft vom erschienenen Messias annahmen, und jenen, welche sie verwarfen, tumultuarische Streitigkeiten ausbrachen, welche das Einschreiten der Polizei nötig machten. Auch im Neuen Testament haben wir eine Spur dieser Maßregel. Denn jenes Ehepaar Aquila und Priscilla, welches Paulus in Korinth antrifft und zum Christentum bekehrt, war auch von jener Ausweisung betroffen worden, denn die römische Staatsgewalt unterschied damals noch nicht zwischen Juden und Christen, letztere waren für sie eine Partei oder Sekte der Judengemeinde. Es mögen damals noch mehr solcher Ausgewiesenen in griechischen oder kleinasiatischen Hafenstädten, in welchen durch Paulus Christengemeinden gegründet worden waren, sich aufgehalten haben. Auch diese wurden wieder Boten des Evangeliums bei ihrer Rückkehr nach Rom. Aus diesem Bekanntwerden des Apostels mit solchen Gliedern der römischen Christen- oder Judengemeinde ist es auch vielleicht zu erklären, daß er sich dazu verstand, einen Brief an eine Gemeinde zu schreiben, die er selbst nicht begründet, in welcher er bisher noch nie gewirkt hatte. Daß er ihn aber schrieb, be[illegible]

auch, daß die Gemeinde in Rom ohne beſondere Einwirkung einer einzelnen Perſon begründet worden war, denn Paulus hatte den ausgeſprochenen Grundſatz, ſich nicht in das Arbeitsgebiet eines andern einzumiſchen.

Jene Begegnung Pauli mit ausgewieſenen römiſchen Chriſten iſt die erſte urkundliche Nachricht über die Beziehung des Apoſtels zur Gemeinde der Reichshauptſtadt. Sein Brief an die Römer iſt das erſte literariſche Denkmal für dieſe Beziehung. Dieſer Brief iſt während eines Aufenthalts des Apoſtels in Korinth geſchrieben. Kleinaſien, Mazedonien und Griechenland zeigten in blühenden Gemeinden die Erfolge ſeiner Wirkſamkeit. Er mochte wohl erkennen, daß dieſelbe im Orient abgeſchloſſen ſei, daher er im Römerbriefe die Abſicht ausſpricht, mit der Botſchaft von dem Gekreuzigten auch in Rom aufzutreten. Denn ſeinem weitſchauenden Blick entging es nicht, daß dort ſchließlich doch die Entſcheidung lag für den Sieg der Kreuzesfahne. Der im Jahre 58 n. Chr. geſchriebene Brief an die Chriſtengemeinde in Rom ſollte ihm den Weg bahnen für ſeine dortige perſönliche Wirkſamkeit.

Dieſer Brief läßt uns einigermaßen einen Blick thun in den Zuſtand der römiſchen Gemeinde. Die Theologen ſtreiten ſich ſeit Alters darüber, ob es weſentlich juden- oder heidenchriſtliche Elemente geweſen ſeien, aus denen die Gemeinde beſtand. Es werden eben beide vorhanden geweſen ſein. Daß aber Paulus mit ſeinem Schreiben ſich weſentlich an Judenchriſten wendet, das ſcheint mir doch aus dem ganzen Inhalt des Schreibens klar hervorzugehen. Die Polemik gegen den judenchriſtlichen Hochmut, der ſich über die Heiden erhaben dünkte; der Nachweis, daß die Juden nicht minder Sünder ſeien als die Heiden, ja noch größere ſittliche Verantwortlichkeit hätten als dieſe, da ſie doch die klaren Forderungen des Geſetzes hatten, das den

Heiden abging; die Darlegung der Gerechtigkeit aus dem Glauben im Gegenſatz zu derjenigen aus den Werken des Geſetzes, mit dem Nachweis, daß ja ſchon Abraham durch den Glauben gerecht geworden ſei und dieſe Lehre daher mit dem Alten Teſtament keineswegs ſtreite; die Tröſtung bei dem ſchmerzlichen Gedanken, daß Iſrael, das auserwählte Volk, das von Chriſto dargebotene Heil verworfen habe; die Bekämpfung derjenigen Elemente in der Gemeinde, welche die jüdiſchen Ritualgeſetze auch als Chriſten noch feſthalten wollten — Alles das hat nur einen Sinn ſolchen Chriſten gegenüber, die vorher Juden waren. Das ſchließt freilich keineswegs aus, daß nicht auch heidenchriſtliche Elemente in der Gemeinde geweſen ſeien. Solche ſind augenſcheinlich die „Starken“, wie der Apoſtel ſie nennt, welche die ängſtliche Rückſicht der Speiſegebote nicht zu nehmen brauchten und daher ermahnt werden, die „Schwachen“, die ſich daran gebunden erachteten, mit Geduld zu tragen und ihre Gewiſſensbedenken zu reſpektieren.

Die Gemeinde in Rom muß damals ſchon eine nicht geringe Bedeutung beſeſſen haben. Paulus ſagt, daß ihr Glaube „in aller Welt gerühmt werde“ (Kap. 1, 8). Und iſt nicht dieſer Brief ſelbſt ſchon ein genügendes Zeugnis dafür, daß die römiſche Gemeinde nicht mehr in den erſten ſchwachen Anfängen des Chriſtenglaubens ſtand, daß man vielmehr bei ihr auf ein Verſtändnis für tiefere religiöſe Probleme rechnen konnte, daß demnach auch eine gewiſſe Geiſtesbildung bei Vielen ihrer Mitglieder vorausgeſetzt werden konnte? Das können aber auch hinwiederum nur Judenchriſten ſein, denn aus der Heidenwelt gewann das Chriſtentum in Rom während der erſten beiden Jahrhunderte — mit einzelnen Ausnahmen — weſentlich nur in den niederen Volkskreiſen ſeine Anhänger.

In dieſe alſo geſtaltete Gemeinde trat Paulus im Frühjahr des Jahres 62 ein, freilich nicht, wie er gehofft hatte, als freier Bote des Evangeliums, ſondern als Gefangener der römiſchen Gerichte. Bei ſeinem letzten Aufenthalt nämlich in Jeruſalem hatten fanatiſche Juden ihm zugeſetzt und einen Volksaufſtand erregt, ſo daß der Befehlshaber der römiſchen Beſatzung einſchreiten mußte. Dieſer ſchickte den vermeintlichen Unruheſtifter zum Landpfleger nach Cäſarea. Die Willkür damaliger römiſcher Juſtiz blieb dem Apoſtel, obgleich er römiſcher Bürger war, nicht erſpart. Zwei Jahre lang hielt man ihn dort in Haft, und obgleich während deſſen der Statthalterpoſten ſeinen Inhaber wechſelte, konnte Paulus keinen Urteilsſpruch erlangen. So berief er ſich ſchließlich auf den Kaiſer und wurde mit andern Gefangenen unter Anführung eines Centurio Julius nach Rom transportiert. Seine Freunde Ariſtarchus und Lukas, welcher den in der Apoſtelgeſchichte enthaltenen Reiſebericht erſtattet, begleiteten ihn. Nach langer beſchwerlicher Seefahrt, welche in den beiden letzten Kapiteln dieſes Buches erzählt iſt und eine Hauptquelle unſerer Kenntnis der antiken Nautik bildet, litten ſie Schiffbruch an der Inſel Malta, retteten ſich aber glücklich ans Land. Ein Kornſchiff brachte ſie in folgendem Frühjahr nach Piteoli am Golf von Neapel. Auch hier hatte das Evangelium ſchon eine kleine Gemeinde geſammelt, welche den Apoſtel freundlich aufnahm und ſieben Tage bei ſich behielt. Dann ging der Transport der Gefangenen auf der berühmten appiſchen Straße nach Rom. Die Kunde von der Ankunft des Apoſtels war ſchon dorthin gedrungen, denn römiſche Chriſten kamen ihm bis Forum Appii, einem Marktflecken, andere bis Tres Tabernä entgegen. Die ſtolzen Gräberbauten der königlichen Straße waren die erſten Eindrücke, die der Apoſtel von der prunkvollen Stadt empfing. Durch die Porta

Appia, über welche der heute noch in mächtigen Resten erhaltene Drususbogen sich wölbt, betrat derselbe die Hauptstadt. Die Gräber, welche er zuerst von ihren monumentalen Bauten geschaut, zeigten ihm sein eignes Schicksal an: die ewige Stadt sollte auch sein Grab werden.

Ueber den Aufenthalt Pauli in Rom liegen uns nur wenige sichere historisch beglaubigte Nachrichten vor. Was die Zeitdauer desselben betrifft, so schreibt die Apostelgeschichte mit Bestimmtheit, daß er zwei Jahre umfaßt habe. Weniger sichrer sind wir über die Oertlichkeit unterrichtet. Man darf jedoch annehmen, daß das Ziel jenes Gefangenentransportes im Prätorianerlager zu suchen ist, auf dem viminalischen Hügel im Nordostende der Stadt, und daß der Centurio Julius seine Gefangenen dem Befehlshaber des Lagers — er hieß Burrhus — abgeliefert habe. Denn der Reisebericht erzählt: „Da wir aber gen Rom kamen, überantwortete der Unterhauptmann die Gefangenen dem Oberhauptmann". Ueber das Schicksal des Apostels wird dann weiter erzählt: „Paulo ward erlaubt zu bleiben wo er wollte, mit einem Kriegsknechte, der seiner hütete. — Paulus blieb zwei Jahre in seinem eigenen Gedinge und nahm auf Alle, die zu ihm einkamen, predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu mit aller Freudigkeit, unverboten". (Apostelgesch. 28, 16. 30. 31). Darnach war seine Gefangenschaft offenbar keine schwere. Er genoß die Rechtswohlthat der custodia libera, d. h. er durfte sich eine Wohnung in der Nähe der Kaserne mieten, durfte seine Glaubensgenossen bei sich sehen und die Versammlung in ihren Häusern besuchen, freilich immer von einem Soldaten bewacht.

Auch erzählt die Apostelgeschichte noch, daß Paulus — was ja auch aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit entspricht — bald nach seiner Ankunft die Aeltesten der Juden-

ſchaft zu ſich verſammelt habe, um ſich mit ihnen zu bereden und die Gründe ſeiner Gefangenſchaft ihnen darzulegen. Sie erklärten ihm, ſie hätten weder mündliche noch ſchriftliche Nachricht aus Judäa ſeinetwegen erhalten; von der Sekte der Chriſten wüßten ſie nur „daß ihr an allen Enden widerſprochen wird“. Einige mochten wohl ſeiner Predigt von dem erſchienenen meſſianiſchen Heil zuſtimmen, die Mehrheit blieb auch hier verſtockt.

Dennoch iſt ſein zweijähriger Aufenthalt in Rom für das Evangelium nicht verloren geweſen und hat unzweifelhaft der römiſchen Gemeinde neue Kräftigung verliehen. Das bezeugt uns der aus Rom geſchriebene Philipperbrief, ſowie einzelne Teile der an Timotheus geſchriebenen Briefe (denn in dem jetzt vorliegenden Umfang rühren dieſelben ſchwerlich von Paulus her). Dieſe Schreiben laſſen uns auch in die äußere Lage des Apoſtels wie in ſeine Seelenſtimmung mannigfache Blicke thun. Im Ganzen ſpricht aus dieſen Briefen eine düſtere Stimmung, und das iſt ja ſehr begreiflich. Aber ſein freudiger Glaubensmut bricht auch hier immer wieder ſiegreich durch. Sein Prozeß ſchien einmal eine ſchlimme Wendung zu nehmen, denn er ſchreibt an Timotheus (II. 4, 17) er ſei noch eben dem „Rachen des Löwen“ entgangen. Es hat offenbar nicht viel gefehlt, daß er zum Löwenkampf im Cirkus verurteilt wurde. Auch in der Gemeinde hat er trübe Erfahrungen gemacht. Er nennt einen Schmied Namens Alexander, der ihm Vieles zu Leid gethan. Er beklagt ſich, daß bei ſeinem erſten Verhör ihm Niemand beigeſtanden habe, ſondern Alle ihn verlaſſen hätten (II. Tim. 4, 14—16). Unzweifelhaft lag der Grund der Feindſeligkeit gegen den Apoſtel auch hier wie anderwärts in den Fragen des Geſetzes. Die ſtrengen Judenchriſten ließen ihn auch in ſeiner Gefangenſchaft nicht zur Ruhe kommen und die alten Schlagwörter von dem

Samen Abrahams und dem Ritualgesetz klangen ihm auch hier in die Ohren. In heftigen Worten giebt der Apostel seinen Unmut über diese Dinge im Briefe an die Philipper kund (Phil. 3, 1 ff.).

Aber auch Lichtpunkte fehlten nicht in den trüben Tagen der Gefangenschaft. Der Apostel hatte neue Anhänger gewonnen für die Lehre Christi, sogar in des Kaisers Haus, wie er an die Philipper schreibt (4, 22). Er meint damit wohl Leute aus der kaiserlichen Leibwache, welche den Christenglauben angenommen hatten. Er durfte erfahren, daß sein standhaftes Dulden auch auf die Heiden Eindruck machte, daß seine Anhänger durch sein heldenhaftes Vorbild ermutigt wurden und um so freudiger und zuversichtlicher für die Lehre des Gekreuzigten eintraten. Er nennt treue Freunde wie Onesiphorus, Epaphroditus u. A., welche sich seiner Bande nicht schämten und trotz eigener Not bei ihm ausharrten. Auch seine Gemeinde in Philippi giebt ihm Anlaß zur Freude, denn sie hatte von seiner Trübsal gehört und ihm eben erst wieder reiche Liebesgaben zugesandt. Das that ihm wohl um der Liebe willen, die er dadurch erfuhr, so genügsam er war und so sehr er gelernt hatte, sich mit Beidem abzufinden, mit Mangel und mit Ueberfluß.

So ziehen, wie begreiflich, die Stimmungen wechselnd durch des Apostels Seele. „Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn, ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein", so sehnt er sich lebensmüde nach dem Ende. Aber dann erwacht wieder die Erinnerung an die Pflicht, die er noch hat seinen Gemeinden gegenüber und er setzt hinzu: „Sintemalen aber im Fleisch leben dienet mehr Frucht zu schaffen, so weiß ich nicht, welches ich erwählen soll. — Es ist nötiger im Fleisch bleiben um Euretwillen". Was aber auch über ihn kommen mochte, Leiden und alle trüben Erfahrungen dienten nur dazu, ihn umso-

mehr zu befeſtigen in ſeinem Glauben. Er bekennt es, wo er die Quelle ſeiner Kraft gefunden: „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Chriſtus“. So kann er aus Kerker und Banden noch die Philipper ermuntern: „Freuet Euch in dem Herrn allewege, und abermals ſage ich Euch freuet Euch“; kann ſie aus eigener Not heraus noch tröſten: „Sorget nichts, ſondern in allen Dingen laſſet Eure Bitte in Gebet und Flehen mit Dankſagung vor Gott kund werden“. Er durfte von ſich wahrhaftig bekennen, was er an Timotheus ſchreibt: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten“.

Aber was iſt aus dem Apoſtel nach Ablauf der zwei Jahre ſeines römiſchen Aufenthaltes geworden? Was wiſſen wir über ſein Lebensende? Hier verlaſſen uns ſichere geſchichtliche Nachrichten und wir ſind auf Vermutungen angewieſen, die freilich in dieſem Fall nahezu völlige Sicherheit bieten. Zwei Jahre nämlich nach Ankunft des Apoſtels in Rom, in den heißen Julitagen des Jahres 64, brach auf Anſtiften des Kaiſers Nero jene furchtbare Feuersbrunſt aus, welche von den 14 Bezirken der Stadt Rom zehn einäſcherte. Es iſt bekannt, daß der Haß, welche das ſchwierig werdende Volk auf den Urheber dieſer Feuersbrunſt warf, geſchickt auf die Chriſten abgelenkt wurde. So begann die erſte „Chriſtenverfolgung“, jene ſcheußlichen, in den vatikaniſchen Gärten vollzogenen Grauſamkeiten, welche ſich aber nur auf die Stadt Rom beſchränkten. Auch bei den Römern riefen ſie Entſetzen hervor. Bei den Chriſten aber war der Eindruck ſo furchtbar, daß das Wehen des jüngſten Gerichtes ihnen gekommen ſchien und der Kaiſer Nero zum Antichriſt geſtempelt wurde. Unter den Opfern dieſer grauſamen Wut werden wir jedenfalls auch den Apoſtel Paulus zu ſuchen haben. Direkte geſchichtliche

Zeugniſſe haben wir nicht, aber es ſprechen in der That alle Anzeichen dafür. Vor Allem bleibt mit Ablauf jenes römiſchen Aufenthaltes jede ſichere Nachricht über den Apoſtel aus. Was die römiſche Kirche herkömmlich noch weiter von ihm berichtet, — er ſei während der neroniſchen Verfolgung nach Spanien entkommen, ſei, nachdem er dort einige Jahre für das Chriſtentum gewirkt, zum zweiten Male gefangen genommen und am 29. Juni des Jahres 67, gleichzeitig mit Petrus den Märtyrertod geſtorben, — das Alles gehört nicht in das Reich der Geſchichte, ſondern in dasjenige der Legende. Unmöglich wären dieſe Dinge ja nicht, aber dieſe Ueberlieferung hat eine ſolche Fülle von Schwierigkeiten, Widerſprüchen und Künſteleien im Gefolge, und iſt ſo dürftig bezeugt, daß der Geſchichtsſchreiber nichts damit anfangen kann. Die wirklich geſchichtlichen Nachrichten über Paulus brechen mit der Apoſtelgeſchichte ab. Die zwei Jahre ſeines römiſchen Aufenthaltes finden gerade ihr Ende mit dem Jahre der neroniſchen Verfolgung. Paulus war jedenfalls kein untergeordnetes Glied der römiſchen Chriſtengemeinde, er mußte durch die Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit ganz von ſelbſt eine hervorragende Stellung in derſelben einnehmen. Wird man ein ſolches Haupt der verhaßten Sekte nicht vor Allem ergriffen und zu Tode geſchleppt haben? Dazu kommt, daß die Ausführung der grauſamen Verfolgung in den Händen des Präfekts Tigelinus lag, welcher als Nachfolger des Burrhus im Kommando des Prätorianerlagers der eigentliche Kerkermeiſter Pauli war. Wird er den ſeiner nächſten Obhut anvertrauten Gefangenen verſchont haben? Es ſprechen in einem Grade von Wahrſcheinlichkeit, welchen der Geſchichtsſchreiber für Sicherheit annehmen darf, alle Gründe dafür, daß Paulus in der neroniſchen Verfolgung des Sommers 64 ſeinen Tod gefunden hat.

Es ist natürlich, daß der Aufenthalt dieses Apostels, der für die Ausbreitung des Christentums mehr gearbeitet als alle Anderen, der seine Bedeutung als universelle Religion tiefer erfaßt hatte als die Jünger Jesu und den neuen Heilsglauben aus den engen jüdischen Schranken hinausgetragen an die Stätten der Weltbildung, daß sein Aufenthalt nicht spurlos an der römischen Gemeinde vorüber ging. Sie hat sein Andenken festgehalten in zahlreichen Legenden, hat ihn auch monumental geehrt. Aber das ist auch Alles. Eine Einwirkung der Pauliniſchen Auffassung des Christentums, ein kirchlicher Einfluß seiner Theologie ist nicht wahrzunehmen. Wir sehen vielmehr in der römischen Gemeinde alsbald nach dem Scheiden des Apostels Strömungen eintreten, welche ihn und sein Andenken in den Hintergrund drängten, wohl auch geflissentlich bekämpften. Ueber die Gründe dieser Erscheinung, die entschieden einen geistigen Rückschritt bedeutet, sind die Gelehrten bis heute nicht einig. Es ist wohl richtig, was man behauptet hat, daß auch in diesem Falle, wie so oft, die große Zeit ein kleines Geschlecht fand, daß die Gemeinde nicht reif war, die erhabenen Ideen der pauliniſchen Theologie aufzunehmen, daß andererseits die jüdisch rabbinischen Grundlagen seiner Theologie bei den heidenchristlichen Gemeinden, die nun doch immer zahlreicher sich bilden mußten, kein Verständnis fanden, weil ihnen die Voraussetzungen dazu fehlten. Aber es scheint auch unzweifelhaft, daß die judenchristliche Richtung, welche der Apostel bei seinen Lebzeiten so lebhaft bekämpft hatte, auch nach seinem Tode nicht ruhte und bemüht war, seinen Einfluß zurückzudämmen und sein Andenken zu verwischen. Worin aber die Gründe auch liegen mögen, jedenfalls liegt die Thatsache eines Zurückflutens pauliniſcher Ideen und der Uebermacht eines Judenchristentums im zweiten christlichen Jahr-

hundert in der römiſchen Gemeinde vor, eines Judenchriſtentums freilich, das ſeinerſeits ſelbſt ſchon ſchroffe Forderungen der Geſetzlichkeit abgeſtreift, ſich verflacht hatte und ſehr dürftige theologiſche Blüten trieb. Von Perſonen wiſſen wir in dieſer Beziehung wenig; um ſo deutlicher reden vorhandene Schriften unbekannter Verfaſſer. Da iſt ein um 130 geſchriebenes Buch mit dem Titel „Hirt des Hermas“. Es will die Chriſtenheit zur Buße rufen, angeſichts der bevorſtehenden Vollendung der Kirche. Phantaſtiſche Geſichte wechſeln mit hausbackner Moral und abgeſchmackten Gleichniſſen, und es zeigt von verdorbenem Geſchmack ſowohl wie von geſunkenem religiöſem Sinn, daß dies Machwerk noch hundert Jahre ſpäter von angeſehenen Kirchenlehrern als den bibliſchen Büchern gleichwertig betrachtet und behandelt wurde.

Da ſind ferner die in der Wiſſenſchaft unter den Namen „Clementinen“ bekannten Schriften. Ueber die Identität der Perſon des Clemens, von dem dieſelben ihren Namen haben, herrſcht eine gewiſſe Verwirrung. Nur ſo viel ſteht feſt, daß in der römiſchen Urgemeinde jedenfalls irgend eine bedeutende Perſönlichkeit mit dieſem Namen vorhanden geweſen ſein muß, welche den hiſtoriſchen Anknüpfungspunkt für das weite Gebiet der Clemensſage und -Litteratur abgiebt. Hiſtoriſch iſt aber kein Anderer zu erweiſen als jener Prinz des flaviſchen Kaiſerhauſes, den Domitian wegen Hinneigung zum Chriſtentum hinrichten ließ. Manche, und vorab die römiſchen Gelehrten, nahmen freilich mehrere Perſonen mit dem Namen Clemens in der älteſten römiſchen Gemeinde an. Aber da gerät man ſofort in das Labyrinth der Legende. Auf ſicherem hiſtoriſchem Boden ſteht man nur mit jenem flaviſchen Clemens. Aber damit iſt natürlich nicht geſagt, daß er der Verfaſſer jener Schriften ſei, die nach einem Clemens ſich nennen. Dieſe

Schriften ſind wohl nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entſtanden. Ihr Inhalt aber bildet einen Roman, der in zwei Texten, den „Recognitionen“ und den „Homilien“ vorliegt. Es werden darin durchaus fabelhafte Schickſale des Clemens erzählt, aber die Tendenz iſt keine andere, als den Anſchauungen und Hoffnungen eines antipauliſchen Chriſtentumes in Rom Ausdruck zu geben zu Gunſten des — Petrus. Petrus iſt es, welcher in Rom den Vater aller Ketzereien, den in der Apoſtelgeſchichte (8, 9) genannten Zauberer Simon, der den heiligen Geiſt für Gold kaufen wollte, bekämpfen muß. Daß Simon in Rom war, beweiſen die Schriftſteller unter Anderm auch aus dem Vorhandenſein eines Altars, der ihm dort, mit ſeinem Namen als Weihinſchrift verſehen, errichtet worden ſei. Nun fand man in Rom wirklich einen Votivſtein, welcher aber dem Semo Sancus, einem altſabiniſchen Gott, errichtet war. Dieſer Stein erzählt uns heute von jener Verwechſelung, die vor 18 Jahrhunderten dort ſtattfand. Petrus ſoll nun in Rom den Simon, als er durch Zauberkünſte gen Himmel fliegen wollte, durch ſein Gebet herabgeſtürzt und vernichtet haben. Man hat nicht mit Unrecht vermutet, daß in der Maske des Zauberers Simon Niemand anders verborgen ſei als der Apoſtel Paulus, dem die Gehäſſigkeit des gegneriſchen fanatiſchen Judenchriſtentums alſo mitgeſpielt habe. Darum iſt auch nicht Paulus in Beziehung gebracht mit Clemens, was hiſtoriſch doch am Nächſten läge, ſondern Clemens muß in der Gefolgſchaft des Petrus erſcheinen und wird von der römiſchen Kirche in der Anfangsreihe der Päpſte — jedoch in ſehr unſicherer Zählung — als nächſter, zweit- oder drittnächſter Nachfolger des Petrus genannt. Denn die praktiſche Tendenz der ſog. Clementinen gipfelt in der Hierarchie: monarchiſche Verfaſſung geziemt allein der

religiöſen Gemeinſchaft der Verehrer des einen Gottes; die Kinder Levi des alten Bundes haben ihre Nachkommen in den Biſchöfen, dieſe ſind der Mittelpunkt und das organiſierende Prinzip der Kirche, ſind Stellvertreter Chriſti, Auflehnung gegen ſie iſt Auflehnung gegen Gott. Dieſe Hierarchie war denn in der That die Hauptſache, die man vom Judentum feſthalten wollte, denn im Uebrigen hat man wohl Zugeſtändniſſe zu machen gewußt. So hat man die weltbeherrſchende Stellung Roms, wie ſie im Bewußtſein der Völker lebte, klug und geſchickt für die Kirche zu benutzen verſtanden. Keine hundert Jahre waren vergangen, ſeit Paulus im Flammen- und Blutmeer der neroniſchen Chriſtenverfolgung untergegangen, da iſt er, deſſen Wirken in der römiſchen Chriſtengemeinde eine feſte geſchichtliche Thatſache iſt, zurückgedrängt von ſeinem Rivalen Petrus, deſſen Beziehung zu derſelben Gemeinde ein großes Fragezeichen bildet.

Petrus in Rom! Mit dieſen drei Worten iſt für die katholiſche Kirche das Dogma von der Univerſalgewalt des Papſttums feſt begründet als auf dem Felſen, den angeblich Chriſtus ſelbſt für die Kirche gelegt. Aber der Fels erweiſt ſich für die unbefangene Betrachtung als Sand. Nur eine vom Dogma von vornherein beeinflußte Auslegung kann in der berühmten Stelle Matthäus 16, 18 eine hierarchiſche Bevorzugung des Petrus ſehen. Von einer Einſetzung desſelben als Oberhaupt der Kirche, gar in Rom, iſt nirgends die Rede. Jene Erzählung bildet den Wendepunkt in der Lebensgeſchichte Jeſu, inſofern die Jünger hier zum erſten Male das Bekenntnis ſeiner Meſſianität ausſprachen. Petrus, auch hier wie ſonſt überall den Jüngern voran, ſpricht dies Bekenntnis aus, und darum nennt Jeſus ihn einen Felſenmann. So wurde freilich Petrus ehrenvoll ausgezeichnet von ſeinem Meiſter, aber

ſein Glaube an Jeſus als den Meſſias, als den Weltheiland verleiht ihm dieſe Auszeichnung, und er verleiht dieſelbe jedem, der dieſen Glauben hegt. Jeder lebendige Chriſt iſt ein ſolcher Fels der Kirche. Dazu iſt dieſe Felſennatur des Petrus doch auch erſt *geworden*. Er erſcheint in den Evangelien durchweg begeiſtert für ſeinen Meiſter, immer raſch bei der Hand, wenn es gilt, für ihn einzutreten, aber er iſt eine jener Strohfeuernaturen, von welchen Jeſus ſagt im Gleichnis vom Säemann: „In der Zeit der Anfechtung fallen ſie ab“. Das iſt wörtlich ja auch bei Petrus eingetroffen. Er iſt auch erſt allmählich durch tiefere Erkenntnis und durch Anfechtungen feſt geworden in ſeinem Glauben.

So wenig wie dieſe Stelle des Neuen Teſtaments kann auch die kirchenhiſtoriſche Ueberlieferung, wie die römiſche Kirche ſie giebt, vor einer unbefangenen wiſſenſchaftlichen Forſchung Stand halten. Man beruft ſich für den römiſchen Aufenthalt des Petrus auf eine Reihe litterariſcher Zeugniſſe. Der erſte Brief des Petrus iſt laut Kap. 5, 13 geſchrieben in Babylon. Unter Babylon ſoll hier Rom gemeint ſein, denn mit dieſem verächtlichen Namen, womit die Juden und nach ihnen die Chriſten den Inbegriff aller Schlechtigkeit zu begreifen pflegten, iſt in der Offenbarung des Johannes in der That die Stadt Rom genannt. Ferner beruft man ſich auf die vorhin erwähnte Clementiniſche Litteratur, welche den Apoſtel nach Rom kommen läßt zur Bekämpfung des Zauberers Simon, beſonders auch auf einen an die Gemeinde in Korinth gerichteten Brief des Biſchofs Clemens, in welchem von Petrus geſagt iſt: „Er hat viele Mühe ertragen und ſo bezeugt (als Märtyrer) iſt er in die Stätte der Herrlichkeit eingezogen“. Aber ſchon bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts berichtet der römiſche Biſchof Dionyſius über Korinth: „Petrus und Paulus ſind

zeitig nach Korinth gekommen, haben die dortige Gemeinde gegründet, haben sich zusammen nach Italien begeben und sind nach Bekehrung der Römer gleichzeitig als Märtyrer gestorben". Für Irenäus und Tertullian, jener 202, dieser 220 gestorben, steht die Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus schon fest, letzterer berichtet auch von seinem Märtyrertod daselbst. Ein römischer Presbyter Gajus versichert zu Anfang des dritten Jahrhunderts in einem Brief an die Kleinasiaten, er könne in Rom die Siegeszeichen (Tropaea) der Apostel aufzeigen, und wenn man nach dem Vatikan die Schritte lenke oder auf die Straße nach Ostia, werde man die Tropäen derjenigen finden, welche die römische Kirche gegründet haben. Es sind damit die Stätten gemeint, an welchen sich später die Peters- und Paulskirche erhoben. Bei dem Kirchenvater Hieronymus endlich wird zuerst das eigentliche Bistum Petri in Rom erwähnt: der Apostel sei nämlich, nachdem er in Antiochien das Bischofsamt verwaltet und in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien gewirkt habe, im zweiten Jahre des Kaisers Claudius zur Bekämpfung des Magiers Simon nach Rom gegangen, sei im letzten Jahre Neros mit nach unten gerichtetem Haupte gekreuzigt und im Vatikan begraben worden. Andere wissen nun noch weiter zu berichten, der Tod der beiden Apostel sei an demselben Tage erfolgt, nämlich am 29. Juni, und zwar ist das Jahr 67 als Todesjahr kirchlich angenommen, so daß Petrus im Jahre 42 nach Rom gekommen sein müßte. Dies die traditionelle und volkstümlich gewordene Behauptung der römischen Kirche.

Wenn man alle diese Zeugnisse näher ins Auge faßt, so gewahrt man die für ihre Geschichtlichkeit keineswegs günstige Thatsache, daß je ferner die Zeit, um so ausführlicher die Nachrichten. Das ist völlig die Art der sich

weiterſpinnenden Sage. Dazu erheben ſich gegen die einzelnen Nachrichten eine Reihe der gewichtigſten Einwände. Der erſte Petrusbrief — vorausgeſetzt, daß er, was keineswegs über allen Zweifel erhaben iſt, überhaupt von Petrus herrührt — iſt ein nüchternes Schreiben mit praktiſchen Ermahnungen zur Ausdauer im Leiden. Wie ſollte der Verfaſſer eines ſolchen Schreibens dazu kommen, in der Weiſe des phantaſtiſchen Verfaſſers der Johanneiſchen Offenbarung, die nichts mit ſeinem eigentlichen Namen, ſondern Alles nur in Bildern nennt, Rom als Babylon zu bezeichnen? Die Clementinen können überhaupt nicht als hiſtoriſche Schriften gelten; in dem Brief des Clemens iſt dazu unter der Stätte der Herrlichkeit der Himmel, nicht Rom gemeint, von Ort und Zeit des Leidens Petri iſt überhaupt in dem Schreiben nichts geſagt. Die Nachricht des Biſchofs Dionyſius iſt offenkundig falſch: wir wiſſen zufällig geſchichtlich ſicher aus den Korintherbriefen, daß Paulus allein die Gemeinde in Korinth gegründet hat, wiſſen ebenſo ſicher, daß er diejenige in Rom jedenfalls nicht gegründet, denn ſie beſtand vor ſeiner Ankunft längſt, wiſſen endlich aus der Apoſtelgeſchichte, daß er nicht von Korinth aus mit Petrus nach Rom kam, ſondern als Gefangener von Paläſtina aus. Jene Nachricht des Dionyſius zeigt ſomit deutlich von dem kirchlichen Beſtreben, die beiden großen Apoſtel zu parallelisieren, ein Beſtreben, das denn folgerichtig auch ein gleichzeitiges Wirken und Sterben der beiden Apoſtel in Rom hervorrufen muß. Was ferner Irenäus berichtet, der um das Jahr 170 in Rom weilte und ſeitdem immer mit der römiſchen Gemeinde in Verbindung blieb, ſieht ganz aus wie ein wirklich hiſtoriſches Zeugnis vom Aufenthalt Petri in Rom, aber er ſpricht eben die damals ſchon vorhandene kirchliche Anſchauung aus, deren Richtigkeit durch ältere Zeug-

niſſe aber nicht geſtützt iſt. Ebenſo beruht die Nachricht des Gajus auf einer ſchon vorhandenen Annahme. Ueber die Frage der Gräber ſelbſt werden wir ſpäter noch näher zu reden haben.

Vollends ins Dunkel geraten wir bei der Frage nach dem 25jährigen Epiſkopat des Petrus. Die Nachricht von einem ſolchen taucht erſt im vierten Jahrhundert auf. In der Zeitangabe herrſcht dabei ſehr große Verwirrung. Während die Einen den Petrus direkt nach der Kreuzigung Chriſti ſchon nach Rom kommen laſſen, wonach er alſo etwa 57 oder 58 dort geſtorben ſein müßte, ſetzt die Mehrzahl ſeine Ankunft daſelbſt in den Anfang der Regierung des Kaiſers Claudius (41—54), etwa in das Jahr 42, was dann das Jahr 67 als Todesjahr ergäbe. Das ſtimmt aber wieder nicht zu andern Berichten, wonach beide Apoſtel in der neroniſchen Chriſtenverfolgung, welche ſchon 64 ſtattfand, umgekommen ſein ſollen. Andere ſetzen die Ankunft in Rom erſt in die Regierungszeit Neros, alſo nicht vor 54. Aber ſelbſt über den Epiſkopat des Petrus herrſcht keine Uebereinſtimmung: einige Schriftſteller nennen ihn, andere zeigen noch Anklänge an die größere hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit, wonach der Apoſtel kein Biſchofsamt bekleidet habe. Sie nennen dann einen Linus, eine im Uebrigen ganz ſagenhafte Perſönlichkeit, als erſten römiſchen Biſchof.

Es iſt ſchwer, aus dieſen widerſpruchsvollen Nachrichten etwas poſitiv Gewiſſes feſtzuſtellen. Völlig gewiß iſt zunächſt nur ein negatives Ergebnis, nämlich daß Petrus vor dem in der neroniſchen Verfolgung geſchehenen Tode des Apoſtels Paulus ganz gewiß nicht in Rom war. Zur Zeit des ſog. Apoſtelkonzils (erzählt in Apoſtelgeſch. Kap. 15), welches meiſt in das Jahr 50 (nach Andern 53) geſetzt wird, finden wir Petrus in Jeruſalem, wo ſeine

Anweſenheit nach den bibliſchen Berichten nicht als eine vorübergehende angenommen werden kann, denn er gehört zu den „Säulen“ der jeruſalemiſchen Kirche. Einige Jahre ſpäter finden wir ihn, nach dem Galaterbriefe (Kap. 2, 11) in Antiochien, wo ihn Paulus wegen Hinneigung zu den Schwachheiten des Judenchriſtentums heftig tadelt. In dem im Jahre 58 geſchriebenen Römerbrief findet ſich keine Spur von einer Wirkſamkeit des Petrus in Rom, ebenſowenig in den Nachrichten der Apoſtelgeſchichte oder in den Briefen, welche aus der Gefangenſchaft in Rom geſchrieben ſind. Es iſt geradezu undenkbar, daß in allen dieſen Dokumenten nichts von Petrus erwähnt ſein ſollte, wenn er wirklich in Rom geweſen wäre; er kann als einer der großen Apoſtel nicht wie irgend eine unbedeutende Perſönlichkeit mit Stillſchweigen übergangen werden. Dazu hat es Paulus ausdrücklich vermieden, ſich in das Arbeitsgebiet eines Andern einzumiſchen; er hätte unmöglich im Römerbriefe die Abſicht ausgeſprochen, nach Rom zu kommen, wenn Petrus dort ſchon miſſioniert hätte.

Die römiſchen Verteidiger des 25jährigen Epiſkopats des Petrus haben dieſe Schwierigkeiten wohl auch eingeſehen und die Auskunft ergriffen, Petrus ſei wohl längere Zeit von Rom wieder abweſend geweſen, er habe nur in den Jahren 44—50 und 64—68 ſein Bistum dort perſönlich verwaltet, d. h. „man mußte eingeſtehen“, ſagt Haſe, „daß er in eben den Jahren nicht in Rom geweſen ſei, von denen wir zufällig eine hiſtoriſche Kunde haben“. Es ſteht ſomit dieſes 25jährige Epiſkopat auf ſo ſchwachen Füßen, daß auch die römiſche Theologie und Geſchichtsfaſſung dasſelbe ſo ziemlich aufgegeben hat. Aber daß Petrus überhaupt in Rom geweſen ſei und die dortige Gemeinde geleitet habe, daran hält ſie unter allen Umſtänden feſt und meint, wenn dieſer Aufenthalt auch nur

nach einigen Jahren, ja nur nach Monaten oder Tagen ſich bemeſſe, ſo ſei das für die Thatſache des römiſchen Pontifikats des Petrus und für das Primat des Papſtes genügend. Ganz gewiß käme es dafür nicht auf den Zeitraum an, während deſſen Petrus in Rom weilte, wenn eben nur ſein Aufenthalt ſelbſt zuverläſſiger beglaubigt wäre. Aber ſo wie die Sache liegt kann man nur das Eine ſagen: Petrus kann — nach Paulus — in Rom geweſen und dort geſtorben ſein. Wir haben aber keine ſichere hiſtoriſche Nachricht darüber vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. „Das geſchichtliche Urteil“, ſagt Haſe mit Recht, lautet: „Der römiſche Aufenthalt und Tod des Petrus iſt ungewiß; gewiß iſt nur, daß die römiſche Kirche ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts daran geglaubt hat“.

Aber wie kam ſie dazu, dies zu glauben, wie kam ſie dazu, das Unſichere und Schwankende, den Aufenthalt des Petrus, dem Gewiſſen, nämlich der römiſchen Wirkſamkeit des Paulus, vorzuziehen? Sollte man nicht in der That denken: wenn man einmal das Primat der römiſchen Biſchöfe darauf gründen wollte, daß ein Apoſtel der erſte in ihrer Reihe geweſen, man hätte dazu auf den Apoſtel Paulus gegriffen, der doch ganz gewiß in Rom war, und nicht auf Petrus, deſſen dortiger Aufenthalt doch im höchſten Grade fraglich iſt“? Man hat die Sache folgendermaßen zu erklären geſucht. Die Meinung von dem römiſchen Aufenthalt des Petrus ſei zuerſt in judenchriſtlichen Kreiſen entſtanden durch die Feindſchaft gegen den Apoſtel Paulus. Letzterer ſei, wie wir ſchon erwähnten, unter der Maske des Zauberers Simon, der von Petrus bekämpft wird, verſteckt. Da nun Simon nach Rom kam, ſo mußte ihm auch Petrus dorthin folgen. Es ſei alſo das Intereſſe und die Tendenz der judenchriſtlichen Partei geweſen, dem

Heidenapoſtel Paulus den Judenapoſtel Petrus (der ja unzweifelhaft ein Haupt der judenchriſtlichen Partei war), gegenüberzuſtellen, damit dem geſchichtlichen Wirken des erſteren ein ſagenhaftes des letzteren, bis ſchließlich in der „katholiſchen“ Kirche die Parteien ſich neutraliſierten und zuſammenſchloſſen und die beiden Apoſtelfürſten, ſie friedlich paralleliſierend, eines gemeinſamen Todes ſterben laſſen.

Dieſe von der ſog. Tübinger Schule und von den bedeutendſten Gelehrten bis in die neueſte Zeit feſtgehaltene Anſicht hat von Andern heftigen Widerſpruch erfahren. Man wies — und nicht mit Unrecht — darauf hin, daß die älteſte bekannte Geſtaltung der Simonſage den Magier Simon gar nicht nach Rom kommen laſſe, daß alſo die ſpätere Ausbildung der Sage vielleicht eher auf eine ſchon vorhandene geſchichtliche Tradition über den Aufenthalt Petri in Rom zurückzuführen ſei. Dazu hat eine in der jüngſten Zeit mächtig gewordene Theologenſchule, die nach dem unlängſt verſtorbenen Göttinger Profeſſor Ritſchl ſich nennt, dieſe ganze Auffaſſung eines in der älteſten Kirche zwiſchen Heidenchriſtentum und Judenchriſtentum beſtehenden Widerſtreites geleugnet und will insbeſondere den letzten Namen nur für diejenigen chriſtlichen Kreiſe, welche das Chriſtentum in national-jüdiſchen Schranken feſthalten wollten, gelten laſſen. Ich muß geſtehen, daß ich mich von dem Nichtvorhandenſein jenes Widerſtreites nicht habe überzeugen können. Was aber ſpeziell die römiſche Gemeinde betrifft, ſo liegt im zweiten Jahrhundert unzweifelhaft die allſeitig anerkannte Thatſache eines Zurücktretens des Paulinismus vor. Wie man das nun auch erklären möge — ob durch die Unmöglichkeit, daß die kleinen Geiſter den großen Heidenapoſtel verſtehen und erfaſſen konnten oder durch ein poſitives Erſtarken der judenchriſtlichen Partei und ihrer Anſchauungen — That-

ſache iſt, daß das Haupt der Judenchriſten, Petrus, und nicht der Heidenapoſtel Paulus zum Träger des Primats der römiſchen Gemeinde erhoben wurde, und dieſe Thatſache wirft auf die Parteiſtellung der Gemeinde immerhin ein bezeichnendes Licht, ein Licht auch auf die Auffaſſung eines Chriſtentums, wie es ſich dort feſtgeſetzt hatte, welches das Evangelium zu einem neuen Geſetz und die Kirche zu einer neuen Hierarchie gemacht hatte. Dazu mußte ihr aber eher der Name des Petrus, als derjenige des Paulus, welcher die Freiheit eines Chriſtenmenſchen ſo gewaltig verkündigte, genehm ſein.

So ſcheint mir doch eher durch innere Gründe in der Entwicklung der Kirche, wenn man will durch theologiſche Gründe, Petrus in Rom obenauf gekommen zu ſein auf Koſten des Paulus. Ob aber die Annahme des petriniſchen Primats auf einem wirklichen Aufenthalt Petri in Rom beruht, oder ob die petriniſche Geiſtesſtrömung, welche die Gemeinde beherrſchte, ſich zu einer wirklichen petriniſchen Leitung der Gemeinde verdichtete und die Anweſenheit des Apoſtels in Rom unwillkürlich annahm, das iſt meines Erachtens mit völliger Sicherheit nicht mehr zu beſtimmen. Es wäre ja nicht unmöglich, daß Petrus — immer nach Paulus — nach Rom kam; es mag Manchem ſogar für wahrſcheinlich gelten, da ſich vielleicht ſonſt der gegen Ende des 2. Jahrh. beſtimmt vorhandene Glaube, daß er die Gemeinde geleitet habe, ſich nicht erklären laſſe, aber beſtimmt beweiſen läßt ſich die Sache nicht. Die Nachrichten ſprechen aber meines Erachtens eher für die Unwahrſcheinlichkeit als für die Wahrſcheinlichkeit der Sache; die erſten, die wir darüber haben, ſind über hundert Jahre nach dem Ereignis geſchrieben und zeigen uns nur, wie erwähnt, was damals in der Gemeinde geglaubt wurde, nicht aber, was hundert Jahre vorher wirklich geſchehen iſt.

Es ist übrigens festzuhalten, daß für eine unbefangene Betrachtung der Sache die römisch-dogmatische Bedeutung des Primats Petri mit der Geschichtlichkeit seines Aufenthalts in Rom noch lange nicht gegeben wäre. Zugegeben auch, Petrus sei eine Zeit lang in Rom gewesen — auch manche protestantische Forscher nehmen das an — was wäre damit bewiesen für die Ansprüche des Papsttums? Auch nicht das Geringste. Es schlägt den historischen Thatsachen in das Gesicht, wenn die römische Kirche ihre jetzigen hierarchischen Institutionen in die apostolische Zeit überträgt und in Petrus den ersten „Papst" sieht. Und wenn die apostolische Gründung oder Leitung einer Gemeinde ein Primat begründen soll, dann hatten andere Gemeinden dazu wahrlich noch größeres Anrecht als Rom. Antiochien hat auch das Primat im Orient für sich in Anspruch genommen auf Grund der Leitung seiner Gemeinde durch Petrus, und es konnte das mit mehr Recht thun als Rom, denn Petrus hat wirklich in Antiochien gewirkt. Aber was war Antiochien gegen Rom? Wenn man nach Gründen sucht für das sehr rasch entstehende Uebergreifen des römischen Bischofs, so liegt der Grund ganz einfach darin, daß es eben der Bischof von Rom war. Das angebliche römische Episkopat des Petrus ist nur die kirchlich dogmatische Gestaltung für das, was geschichtlich gegeben war: denn der eigentlich historische Grund des römischen Primats ist doch nichts anderes als die Bedeutung der Stadt Rom als Weltherrscherin. Von ihr war die Welt längst gewohnt Befehle zu empfangen, ihr zu gehorchen und unterthan zu sein verstand sich auch für die christlich umgestaltete Welt von selbst.

Nachdem das römische Episkopat des Petrus einmal als Thatsache feststand, hat die Verherrlichung des Apostels auch weiter gearbeitet und die Dankbarkeit der Kirche hat

ſich bemüht, in Legenden, in Feſten, in Bauten und anderen monumentalen Zeugniſſen ſein Andenken feſthalten. Man hat auch dieſe Dinge zum Beweis des Aufenthalts Petri in Rom und ſeines Epiſkopats zu verwerten geſucht. Dieſe Zeugniſſe werden freilich dadurch ſofort wertlos, daß ſie alle aus einer Zeit ſtammen, da das petriniſche Primat in Rom für die Kirche längſt eine ausgemachte Sache war. Was Petrus in Rom bedeutet, wird auch dem Wanderer von heute, wenn er die ewige Stadt durchſchreitet, durch ſolche ſichtbaren Zeugniſſe lebendig verkündigt und unauslöſchlich eingeprägt.

Die monumentale Verherrlichung der beiden Apoſtelfürſten zu Rom iſt ſehr ungleich verteilt, Petrus hat auch hier, wie nicht anders zu erwarten, den Löwenanteil erhalten. Sehen wir von den beiden Hauptkirchen, der Peterskirche auf dem Vatikan und der Paulsbaſilika fuori le mura zunächſt noch ab, um ſie ſpäter in Verbindung mit der Frage nach den Grabſtätten der beiden Apoſtel zu erwähnen. Das Andenken des Petrus ſehen wir durch eine Reihe anderer Kirchen feſtgehalten, von denen einige ſeinen Namen führen, andere wenigſtens in örtlichen Ueberlieferungen an ſeinen Namen anknüpfen. Dahin gehört vor allem die angeblich älteſte Kirche der ewigen Stadt, St. Pudenziana. Petrus ſoll nämlich nach ſeiner Ankunft in Rom zunächſt im Hauſe eines Senators Pudens auf dem viminaliſchen Hügel gewohnt haben. Die Sage identifiziert denſelben mit dem in II. Timoth. 4, 21 genannten Schüler des Paulus, macht ihn aber in der Tendenz einer Zurückſchiebung des letzteren zu einem Schüler Petri. In dem Hauſe jenes Senators ſoll Petrus die erſte Meſſe geleſen haben, und noch heute zeigt man in der auf der Stelle jenes Hauſes erbauten Kirche, Pudenziana, einer angeblichen Tochter des Senators, den Altar,

an welchem Petrus die heilige Handlung vollzogen habe. Eine moderne Inſchrift auf einer Marmortafel will den Eintretenden daran erinnern, berichtet auch, daß unter dem Altar 3000 Leiber heiliger Märtyrer liegen.

Als eine Schweſter der Pudenziana bezeichnet die Legende die heilige Praxedis. In der ihrem Andenken geweihten und durch ihre wohl erhaltenen altchriſtlichen Moſaiken berühmten Kirche St. Praſſede zeigt man an beſtimmten Feſttagen ein jedenfalls uraltes muſiviſches Bild Chriſti, welches Petrus ſeinem Gaſtfreund Pudens geſchenkt haben ſoll. Es iſt durch die Küſſe der Gläubigen faſt ganz zerſtört.

Auch die auf dem aventiniſchen Hügel jetzt einſam zwiſchen Weingärten liegende Kirche St. Priska wird mit dem Apoſtel Petrus in Verbindung gebracht. Derſelbe ſoll nämlich dort einen Quell, der früher den Faunen heilig war, durch die Taufe der Priska zu einen Taufquell geweiht haben. Auch an einige Grüfte der Katakomben werden ähnliche Erzählungen angeknüpft. Die Sage arbeitete dabei offenbar mit der Tendenz, den Petrus durch möglichſt viele Bekehrungen und Taufen, die er vorgenommen haben ſoll, zu verherrlichen. In dieſer Tendenz mußten denn auch Quellen, in Umwandlung ihrer mythologiſchen Beziehungen oder ihres profanen Gebrauchs, chriſtianiſiert werden. So beſonders auch die Quelle in dem angeblichen Gefängnis des Petrus, in dem mamertiniſchen Kerker. Es iſt dies eine aus einem Ober- und Untergemach beſtehende und in den natürlichen Felſen eingebrochene Höhlung an der Nordſeite des Kapitols. Wahrſcheinlich war dieſelbe urſprünglich ein Brunnenhaus, wurde aber im antiken Rom ſeit Alters als Gefängnis für Staatsverbrecher benutzt. Hier endeten die unglücklichen Fürſten und Feldherrn, welche in Triumphzügen aufgeführt wurden, ihr Leben, hier wurden die An-

hänger der Catilinariſchen Verſchwörung erdroſſelt und ſtarb Jugurtha den Hungertod. Wenn ſo gewichtige Perſönlichkeiten hier gefangen ſaßen, ſo mußte denn auch Petrus in dieſem Gefängnis Haft erleiden, augenſcheinlich ein Drang der Sage, ſeine Angelegenheit zu einer Haupt- und Staatsaktion zu geſtalten. Die Zeit hat dann dieſe Höhlung zur Kirche St. Pietro in carcere umgewandelt. Ein aus dem Boden ſprudelnder natürlicher Quell ſoll von Petrus während ſeiner Haft durch die Macht des Kreuzeszeichens erweckt worden ſein, um damit zwei wachthabende Soldaten und 47 Mitgefangene zu taufen.

Uebrigens läßt die ſpätere Ausbildung der Legende, die überall die beiden großen Apoſtel zu paralleliſieren bemüht iſt, auch den Paulus in jenem Kerker gefangen und mit Petrus gemeinſam aus demſelben entflohen ſein. Doch davon weiß die ältere Legende nichts. Sie läßt vielmehr den Petrus allein aus dem mamertiniſchen Kerker fliehen, und verbindet damit eine der ſinnigſten petriniſchen Legenden. Petrus ſei nämlich auf dieſer Flucht die appiſche Straße hinausgeeilt, um den Hafen von Puteoli zu gewinnen. Kurz vor der Stadt ſei ihm in der Morgendämmerung Chriſtus begegnet und Petrus habe ihn gefragt: „Herr wo geheſt du hin?“ Jeſus antwortete: „Ich gehe nach Rom, um mich abermals kreuzigen zu laſſen“, worauf Petrus beſchämt in das Gefängnis zurückgekehrt ſei. An der Stelle, wo die Begegnung ſtattfand, erhebt ſich jetzt ein uraltes kleines Kirchlein mit der Inſchrift: Domine quo vadis (Herr wo gehſt du hin?). Im Innern zeigt man eine von einem Gitter umgebene Fußſtapfe Chriſti in einer Platte der Fußbodens.

Auch die in derſelben Gegend vor dem Stadtthor liegende altchriſtliche Kirche St. Nereo et Achileo wird mit dieſer Flucht des Petrus in Verbindung geſetzt. An

dieſer Stelle nämlich, erzählt die Legende, ſei dem Apoſtel eine Binde, mit welcher er vorher ſein durch die Ketten wund geriebenes Bein verbunden habe, an einer Hecke hängen geblieben. Die Kirche heißt daher in alten Verzeichniſſen titulus fasciolae (zur Binde). Die beiden Heiligen, nach denen ſie ſpäter benannt wurde, ſtehen übrigens auch zu Petrus in Beziehung. Sie waren Diener jener chriſtlich gewordenen Prinzeſſin Domitilla und ſollen nach der Legende gleichzeitig mit ihrer Herrin von dem Apoſtel getauft worden ſein, um ſpäter den Märtyrertod zu erdulden.

Eine der wichtigſten dem Andenken des Petrus geweihten römiſchen Kirchen iſt die Kirche S. Pietro in Vincoli, auf der ſüdweſtlichen Anhöhe des esquiliniſchen Hügels. Sie wird von den Fremden beſucht, weil ſie eines der großartigſten Kunſtwerke Michelangelos birgt, ſeinen Moſes, von dem in ſeiner Ausführung leider ſehr zuſammengeſchrumpften Grabmal des Papſtes Julius II. Für die römiſche Kirche aber beſitzt jene Stätte ihre Heiligkeit durch die dort aufbewahrten Ketten des Petrus. Nach der älteſten Ueberlieferung beſaß man dort die von Petrus während ſeiner römiſchen Gefangenſchaft getragenen Ketten. Eine ſpätere Legende läßt dann auch die anderen Ketten, mit denen Petrus bei ſeiner Gefangenſchaft in Jeruſalem gefeſſelt war, nach Rom kommen. Dort müſſen dann folgerichtig beide vereinigt werden. Die volkstümlich gewordene Legende erzählt daher, die Kaiſerin Eudoxia, die Gemahlin des in der Mitte des 5. Jahrhunderts regierenden römiſchen Kaiſers Valentinians III., habe die Jeruſalemiſchen Ketten des Petrus mit nach Rom gebracht. Als der Papſt Leo I. dieſelben mit den römiſchen Ketten in Berührung brachte, hätten ſie ſich beide auf wunderbare Weiſe zu einer einzigen vereinigt. Durch dieſes Wunder

ſei dann Eudoxia zur Erbauung dieſer Kirche veranlaßt worden.

Im Gebiet jenſeits des Tiber liegt auf der Höhe des Janiculus die Kirche S. Pietro in Montorio. Die Rombeſucher beſteigen die Anhöhe doch in erſter Linie um des ausgedehnten Rundblickes willen, der ſich hier auf die ewige Stadt dem entzückten Auge darbietet. Aber Jeder wird wohl auch den neben der Kirche liegenden Kloſterhof beſuchen und ſich die durch das anmutige Rundtempelchen Bramantes bezeichnete Stelle zeigen laſſen, an welcher Petrus gekreuzigt ſein ſoll. Es geſchah erſt im Mittelalter, daß die Sage den Tod des Petrus an dieſe Stelle anheftete. Denn die geſamte alte Kirche ſuchte beim Vatikan ſeine Begräbnis- wie ſeine Todesſtätte. Warum aber die Sage jene Wendung genommen hat läßt ſich nicht mehr beſtimmen.

Wie manche Oertlichkeiten, ſo wurden dann auch beſtimmte feſtliche Zeiten durch Unterſchiebung einer chriſtlichen Bedeutung chriſtianiſiert. Am 1. Auguſt feierte man im alten Rom die feriae Augusti, welche durch einen Senatsbeſchluß zum Andenken an die Einnahme Alexandriens durch Auguſtus feſtgeſetzt worden waren. Alte Schriftſteller berichten ganz direkt, daß die Päpſte auf dieſen Tag das Feſt der Ketten Petri legten: der Gründer des römiſchen Kaiſerreiches ſollte verdrängt werden durch den Gründer der römiſchen Kirche. Dem Volk aber war ſeine Feſtlichkeit gerettet. So ward der 1. Auguſt zum Feſttag „Petri Kettenfeier“, an welchem auch die Aermſten in Rom gebackene Hühner eſſen, wenn ſie ſich auch das Geld dazu zuſammenbetteln müſſen. So wird das alte Volksfeſt unter chriſtlichem Namen bis heute weiter gefeiert.

Auch der 28. Januar und der 22. Februar ſind zu Ehren des Petrus gefeierte Feſttage. Jenes iſt die anti-

ocheniſche Stuhlfeier, dieſes die römiſche Stuhlfeier, d. h. es ſollen die Tage ſein, an welchen Petrus in Antiochia und in Rom den Biſchofſtuhl beſtiegen habe. Doch iſt dieſe Unterſcheidung erſt jüngeren Datums, die älteſten Nachrichten kennen nur den 22. Februar für Rom. Das Feſt hieß in alten Zeiten festum epularum Petri, das Feſt der Mahlzeiten; dies iſt ein deutlicher Hinweis auf die Gründe, welche dieſen Tag beſtimmt haben. In dieſer Zeit feierte nämlich das antike Rom eine Art Allerſeelenfeſt (Parentalia genannt), wobei üppige Schmauſereien bei den Grabdenkmälern ſtattfanden. Dieſelben ſetzten ſich auch in der chriſtlichen Feier des Tages fort, ſodaß die Kirche gegen die Ausſchreitungen derſelben Verbote erlaſſen mußte. So iſt auch hier ein heidniſcher Feſttag chriſtianiſiert worden, denn die Geſchichtlichkeit der Stuhlbeſteigung Petri ſchwebt ebenſo in der Luft, wie der angeblich wirkliche biſchöfliche Stuhl des Apoſtels, den im Chor der Peterskirche die vier großen Kirchenlehrer ſchwebend emporhalten. Nach dem wie ſonſt die Reliquienverehrung in der römiſchen Kirche gehandhabt wird, werden wir uns nicht wundern, wenn bis auf den heutigen Tag dieſer Stuhl, den Pius IX. im Jahre 1867 mit reichen Abläſſen zur Verehrung der Gläubigen ausſtellen ließ, als echt verteidigt wird. Es entſpricht ganz der ſinnlichen Richtung, welche in der römiſchen Kirche herrſcht, daß der „Stuhl Petri“, den die Päpſte inne haben, dann auch eiu wirklicher phyſiſcher Stuhl aus Holz ſein muß.

Das Hauptfeſt des Apoſtels Petrus hat ihn wieder mit Paulus vereinigt: es iſt die große Feier des Peter-Paulstages am 29. Juni, an welchem beide den Märtyrertod erlitten haben ſollen. Wie es ſich mit der Geſchichtlichkeit dieſer Nachricht verhält, werden wir gleich zu erörtern haben. Für die römiſche Kirche iſt dieſelbe bewieſen und

ſie feiert dieſen Tag als eins ihrer größten Feſte. Schon der im 4. Jahrhundert lebende chriſtliche Dichter Prudentius beſingt den Feſttag in einem eigenen Hymnus.

Man hat von Seiten der römiſchen Kirche auch die in der älteſten chriſtlichen Kunſt vorkommenden Darſtellungen Petri zum Beweiſe ſeines römiſchen Primats herbeigezogen. Für die Sache ſelbſt aber können dieſe Darſtellungen nichts beweiſen, da ſie ſämtlich jünger ſind als die Entſtehung der Tradition über das römiſche Biſchoftum des Petrus. Sie ſtammen alle aus einer Zeit, da die Ueberzeugung von demſelben längſt feſtſtand. Charakteriſtiſche Einzelbilder von Petrus erſcheinen erſt auf Goldgläſern, welche kaum früher als im 4. Jahrhundert entſtanden ſind. Sie gebeu uns intereſſante Nachrichten darüber, wie man ſich damals den Apoſtel vorſtellte: „Ein Mann mit kurzem krauſem Kopfhaar und Bart, rundem und eingedrücktem Geſicht und gewöhnlichen Zügen, wie ſie bei Leuten aus dem Volke zn ſein pflegen“. So zeigt ihn uns auch ſeine berühmte ſitzende Erzſtatue, welche ſich in der Peterskirche befindet, und welcher die Gläubigen die Zehen ſchon halb abgeküßt haben. Man hat wohl ſchon die Anſicht geäußert, daß dieſe Statue antik ſei und durch Anſetzung eines neuen Kopfes und neuer Hände in ein Bild Petri umgewandelt worden. Doch liegt kein entſcheidender Grund vor daran zu zweifeln, daß die Statue wirklich ein Werk chriſtlicher Hände ſei. Wir wiſſen auch aus litterariſchen Nachrichten, daß die Chriſten die überlieferte Sitte der alten Welt, große Männer durch Statuen zu ehren, beibehalten haben. Auch ſolche des Petrus und Paulus werden erwähnt. Im Uebrigen zeigt jedoch die älteſte chriſtliche Kunſt in Rom keinerlei Bevorzugung des erſteren. Eine der dort ſehr häufig vorkommenden Scenen, die Warnung des Herrn vor der Verleugnung — worauf

das ſtets dabei angebrachte Bild des Hahnes hindeutet — erinnert ſogar an die menſchliche Schwachheit des Apoſtels. Von welcher Voreingenommenheit jedoch die römiſchen Archäologen auf dieſem Gebiet ſich leiten laſſen, zeigt die Thatſache, daß man ſogar Petrum als den Moſes des neuen Bundes in den Denkmälern dargeſtellt ſehen wollte. Ganz willkürlich ſieht man nämlich in der Figur auf Sarkophagreliefs, welcher Chriſtus eine Rolle darreicht, den Apoſtel Petrus, noch willkürlicher ſieht man ihn in der Moſesgeſtalt, welche Waſſer aus dem Felſen ſchlägt, und warum dieſe ſonderbare Auslegung? Nur weil auf drei Exemplaren von Goldgläſern über der Scene des Quellwunders das Wort Petrus ſteht. Einer unbefangenen Betrachtung kann es nicht zweifelhaft ſein, daß nur die Unkenntnis oder Verwechslung eines Glasarbeiters die falſche Inſchrift beigeſetzt hat. Man hängt auch hier ſchwere Gewichte an Spinnfäden.

Im Gegenſatz zu Petrus iſt die römiſche Legende über Paulus und deſſen monumentale Verherrlichung ſehr dürftig ausgefallen. Außer der großen Baſilika S. Paolo fuori le mura giebt es in Rom ſonſt keine einzige Kirche, welche den Namen des großen Heidenapoſtels trägt oder auch nur ſein Andenken feſthielte. Nach einem alten Verzeichnis römiſcher Kirchen aus dem 14. Jahrhundert ſoll es damals noch einige Gottesdienſtſtätten gegeben haben, welche dem Andenken des Paulus gewidmet waren. Wenn dies richtig iſt, ſo iſt das Verſchwinden dieſer Kirchen nur ein neuer Beweis für die Nichtachtung, die man dem großen Apoſtel der Glaubensfreiheit zu teil werden ließ. Ganz dürftig ſind auch ſonſtige Lokalerinnerungen von demſelben. Den Ort ſeiner Gefangenſchaft verlegt die Ueberlieferung in die Unterkirche von S. Maria in via lata, einer Straße in der Nähe des Kapitols. Mit der Apoſtelgeſchichte

ſtimmt dies freilich nicht, denn darnach geſtattete der Präfektus Prätorio dem Apoſtel eine eigene Wohnung zu beziehen; dieſe wird alſo in der Nähe der Prätorianerkaſerne, am Oſtende der Stadt, zu ſuchen ſein.

Auch eigene Feſte zu Ehren des Paulus giebt es nicht, wie ſolche zu Ehren des Petrus. Höchſtens könnte man den 25. Januar erwähnen, der nach alten Nachrichten bald als Gedenktag der Bekehrung des Apoſtels, bald als Gedächtnistag der Ueberführung ſeiner Gebeine nach dem Grabe an der oſtienſiſchen Straße gefeiert wurde.

In der altchriſtlichen Kunſt iſt Paulus allein ſo gut wie gar nicht vertreten. Scenen aus ſeinem Leben fehlen gänzlich, denn es iſt doch immerhin nur eine Vermutung, wenn ein bedeutender proteſtantiſcher Archäologe in dem Gemälde eines untergehenden Schiffes — in der Kalliſtkatakombe — eine Darſtellung des Schiffbruches Pauli vor Malta erblicken wollte. Sein Martyrium wollen die römiſchen Archäologen auf einigen Sarkophagen finden. Aber auch das iſt im höchſten Grade zweifelhaft.

Dagegen iſt es wiederum charakteriſtiſch, daß die Tendenz der Legende auch in dieſen Dingen an einer Paralleliſierung der beiden Apoſtelfürſten, ja an einer Zurückſchiebung des Paulus arbeitet. Wo dieſer iſt, muß auch Petrus ſein, und umgekehrt. Die Sage läßt letzteren aus dem Judenviertel jenſeits des Tiber nach den Stätten überſiedeln, wo der geſchichtliche Paulus gewirkt. Das marmertiniſche Gefängnis muß dann beide aufnehmen. Pudens und Linus, die Schüler Pauli (2. Tim. 4, 21), werden zu Schülern des Petrus, jener ſogar zu ſeinem Gaſtfreund, dieſer zu ſeinem Nachfolger. Selbſt Titus wird in der Legende dem Paulus abſpenſtig gemacht und Petro zugewieſen. Der Stein an der via sacra, auf welchem der Magier Simon durch das Gebet des Petrus herabgefallen und zerſchmettert

worden ſein ſoll, wird nachher zur Gebetsſtätte der beiden Apoſtel, wo ſie vor ihrem gemeinſamen Märtyrertod niedergekniet ſeien. Obwohl ihre Todesſtätte verſchieden iſt, müſſen ſie doch wenigſtens einen Teil des Weges gemeinſam zurücklegen, nämlich den Weg vom marmertiniſchen Gefängnis bis zur Porta Trigemina, der heutigen Porta S. Paolo. Dort an dem Thore ſteht heute noch eine kleine Kapelle zur Bezeichnung der Stelle, an welcher die beiden Apoſtel ſich verabſchiedeten. Für Petrus wäre es freilich ein großer Umweg geweſen, wenn er vom Kapitol an der Porta S. Paolo vorbei zum vatikaniſchen Hügel, wo ja nach der älteren Legende ſeine Richtſtätte ſein ſoll, hätten wandern müſſen. Auch die Geſchichtlichkeit jenes Abſchiedsplatzes hat man in der römiſchen Kirche zu retten geſucht, inſofern man nachweiſen wollte, es ſei in jener Gegend eine Villa des Kaiſers Nero geweſen, in welcher er das Todesurteil über die beiden Apoſtel ausgeſprochen habe.

Auch die altchriſtliche Kunſt iſt dieſer Tendenz, beide Apoſtel zu paralleliſieren, gefolgt und ſtellt vom 4. Jahrhundert an beide überaus häufig zuſammen. Auf Goldgläſern, auf Sarkophagen und Moſaiken finden wir die beiden Apoſtel einträchtig zuſammen, oft mit Beiſetzung ihres Namens, öfters auch rechts und links von Chriſtus ſtehend, meiſt mit Rollen in der Hand, zum Zeichen der Lehrerwürde. Auf Moſaiken erſcheint Petrus auch ſchon mit dem Schlüſſel, während das traditionell gewordene apoſtoliſche Emblem des Paulus, das Schwert, erſt im Mittelalter aufkommt. Der Geſichtstypus iſt bei dem letzteren auch weniger feſt ausgebildet als bei Petrus. Gewöhnlich fehlt ja nicht der lange ſpitze Bart, wie ihn Philoſophen zu tragen pflegten. Aber während ihn die einen Darſtellungen alt und kahlköpfig zeigen, erſcheint er

auf anderen mit vollem Haupthaar und jugendlichem Gesichtsausdruck. Irgend einen Grund für diese verschiedene Auffassung zu suchen, ist vergebliche Mühe. Diese späten Gebilde der altchristlichen Kunst hängen mehr von handwerksmäßigem Können, als von künstlerischem Wollen ab. Irgend eine Idee darf man in diesen Personendarstellungen nicht suchen. Daß denselben gar wirkliche Porträts der Apostel zu Grunde lägen, wie man wohl schon angenommen hat, ist von vornherein undenkbar.

Die wichtigsten Denkmäler, welche die römische Kirche von den beiden Apostelfürsten zu besitzen glaubt, sieht sie in den Gräbern derselben. Wir haben schon erwähnt, wie man sie im Datum ihres Todes, den 29. Juni, vereinigte, aber in der Verherrlichung der angeblichen Grabstätten ist dann Petrus wieder weit über Paulus hinausgestiegen. Wie verhält es sich mit diesen Apostelgräbern? Die volkstümlich gewordene Behauptung der römischen Kirche ist die: Paulus wurde hingerichtet an der Tiberniederung bei der Straße nach Ostia, da wo jetzt das Kloster alle tre fontane, zu den drei Quellen, steht. Man sieht hier heute noch drei mit Marmor eingefaßte und mit Säulen geschmückte Quellen. In einer kleinen Kirche daneben wird uns eine Säule aus weißem Marmor gezeigt, an welche der Apostel bei seiner Geißelung gebunden gewesen sei. Sein Leichnam sei dann, etwas näher der Stadt zu, an derselben Straße in einer Gruft beigesetzt worden, über welche dann die große Paulskirche fuori le mura gebaut wurde.

Der Leichnam des Petrus, wird behauptet, ruht seit Alters her in dem vatikanischen Grabe, über welchem zuerst die von Konstantin erbaute alte Peterskirche und seit dem 16. Jahrhundert die jetzige Peterskirche sich wölbt. Es ist dies dieselbe Stätte, an welcher er auch den Tod erlitten

hat, nämlich nach der älteren Legende, während, wie schon erwähnt, eine jüngere Gestaltung derselben den Ort des Martyriums Petri auf dem Janiculus sucht, wo jetzt die Kirche S. Pietro in Montorio steht. Wie verhält es sich mit der Geschichtlichkeit dieser römischen Behauptungen? Sie steht in der That auf sehr schwachen Füßen. Als älteste Nachricht über diese Dinge besitzen wir jene Aeußerung des römischen Presbyters Gajus aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts, welcher von den „Siegeszeichen“ (im griechischen Urtext tropaia) der beiden Apostel redete, die man auf dem Vatikan und an der Straße nach Ostia sehen könne. Es ist nicht ganz klar, ob damit die Richtstätte oder die Grabstätte der Apostel bezeichnet sein soll; wahrscheinlich ist aber das erstere gemeint, denn wir haben anderweitig Nachrichten, wonach zu jener Zeit die Leichname der Apostel noch in der Katakombe S. Sebastian an der appischen Straße ruhten. Aber schon im 4. Jahrhundert bezog man den Ausdruck auf die Grabstätten, und man konnte dies um so zuversichtlicher, als man damals schon, wenigstens in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die Leiber der beiden Apostel in den jetzt noch vorhandenen Gräbern zu besitzen glaubte. Nun ist aber kein Zweifel, daß Konstantin der Große die Basiliken zur Verherrlichung der beiden Apostelfürsten doch nur deshalb an den betreffenden Stellen aufführte, weil man sie als den Ort ihres Martyriums betrachtete. Diese Thatsache selbst ist aber ihrerseits im höchsten Grade zweifelhaft. Bei Petrus vor Allem schon deshalb, weil sein ganzer römischer Aufenthalt und dessen Zeitberechnung in völligem Dunkel schwebt. Daß man gerade den Vatikan als Marterstätte des Petrus betrachtete, beruht lediglich auf der Annahme seines Martyriums in der neronischen Verfolgung. Da die Greuelscenen derselben in den vatikanischen Gärten statt-

fanden, ſo muß denn auch Petrus dort geſtorben ſein. Andererſeits verlegt aber die römiſche Kirche offiziell den Märtyrertod des Apoſtels nicht in jene Verfolgung, ſondern 3—4 Jahre ſpäter, ſodaß vollends kein Grund einzuſehen iſt, warum gerade der vatikaniſche Hügel ſeine Todesſtätte ſein ſoll.

Kaum ſicherer iſt die Richtſtätte des Apoſtels Paulus bezeugt. Man ſucht ſie, wie erwähnt, an der Straße nach Oſtia. Es iſt eine ſumpfige, waſſerreiche Gegend, noch jetzt durch ihre Fieberdünſte berüchtigt. Die drei Quellen, nach welchen das Kloſter ſeinen Namen erhalten hat, werden durch die Sage ſinnig daraus erklärt, daß das Haupt des Apoſtels, als es durch das Schwert vom Rumpfe getrennt war, drei Sprünge gemacht habe: wo es den Boden berührte, ſei eine Quelle hervorgeſprudelt. Das iſt ſpätere Ausbildung der Legende, oder die ganze Nachricht ſelbſt von des Apoſtels Martyrium an jener Oertlichkeit kann auf Geſchichtlichkeit keinen Anſpruch machen. Sein Leben verſchwindet in den Mordſcenen und Greueln der neroniſchen Verfolgung. Das iſt faſt bis zur völligen Sicherheit wahrſcheinlich. Ein geordnetes Gerichtsverfahren gegen ihn iſt in den Greueln jener Verfolgung undenkbar. Ebenſowenig iſt ein Grund einzuſehen, warum man den Apoſtel zum Zweck der Hinrichtung in jene Gegend der Tiberniederung geführt habe. „Die aus der älteſten chriſtlichen Periode ſtammenden Zeugniſſe über den Martertod des Völkerapoſtels“, giebt auch ein katholiſcher Schriftſteller zu, „enthalten in Betreff des Ortes, wo Paulus ſein Blut vergoß, keinerlei nähere Angaben. Einen etwaigen näheren Anhaltspunkt könnte man aus dem Umſtande gewinnen, das Paulus an der via Ostiensi begraben wurde, denn ſehr häufig wurden die Märtyrer in der Nähe des Hinrichtungsplatzes beigeſetzt“. Dieſer Rückſchluß von dem Begräbnisplatz auf

den Richtplatz wäre an sich möglich, aber er stimmt nicht zu der Annahme der Kirche, daß die Leiber der Apostel ursprünglich in einem Doppelgrabe der appischen Straße geruht hätten. Man sieht, die Nachrichten über diese Dinge sind vielfach verworren und sich widersprechend. Ich will auch dem Leser ersparen, ihn weiter in die Irrgänge derselben einzuführen. Es genüge, als Ergebnis das Wort eines der gründlichsten Kenner der altchristlichen Legendenlitteratur, des Professors Lipsius in Jena, anzuführen. Darnach steht fest, daß der 29. Juni nach den ältesten Nachrichten nicht der Todestag, sondern der Beisetzungstag der beiden Apostel ist. Ferner ist anzunehmen, „daß die Leiber der Apostel zuerst an diesem Datum des Jahres 258 in der Katakombe an der appischen Straße beigesetzt wurden, darnach, als der von Konstantin in Angriff genommene Bau der Basiliken des Paulus und Petrus an den wirklichen oder vermeintlichen Marterstätten vollendet war, dahin übertragen wurden, die des Paulus etwas früher, ungefähr 336, die des Petrus zwischen 354 und 359". Somit hat Konstantin die Basiliken an den betreffenden Stellen erbaut, weil man sie für die Richtstätten der Apostel hielt, aber Grabstätten wurden sie erst nach Erbauung dieser Kirchen, indem man die vorher in den Katakomben ruhenden wirklichen oder angeblichen Gebeine der Apostel in diese zu ihren Ehren erbauten Basiliken überführte. „Wo aber", fragt der genannte Gelehrte, „haben die Gebeine der Apostel vor ihrer Beisetzung in den Katakomben geruht?" Darauf sucht man vergeblich eine Antwort. Eine altchristliche Grabstätte auf dem Vatikan nachzuweisen — was nötig wäre, um die römische Ueberlieferung zu retten —, ist vergebliche Mühe. Man macht viel Aufhebens von einem dort gefundenen Steine mit der Inschrift Linus. Da dies der Name des

angeblichen Nachfolgers Petri sein soll, so glaubte man hier die urälteste Grabstätte der römischen Bischöfe gefunden zu haben. Aber auch die römischen Archäologen gaben die Beweiskraft des Fundes bereits wieder auf. Die ältesten wirklich geschichtlichen Nachrichten über römische Bischofsgräber aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts zeigen uns diese Gräber vielmehr in verschiedenen Katakomben. Von der Mitte des 3. Jahrhunderts an besteht eine „Papstgruft", die heute noch vorhanden ist, in der Kallistkatakombe. „Erst nachmals, als über dem Apostelgrab auf dem Vatikan die stattliche Basilika S. Petri sich wölbte, suchte man die Gräber der ältesten römischen Bischöfe, soweit nicht anderweitige Traditionen entstanden, neben dem Leibe des seligen Petrus".

Es läßt sich somit mit Sicherheit nichts weiter behaupten, als daß seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die Leiber der Apostel plötzlich zum Vorschein kommen und daß sie, da man sie für echt hielt, im 4. Jahrhundert an ihre jetzigen Ruhestätten in der Pauls- oder Peterskirche überführt wurden. Mit der Geschichtlichkeit der beiden Apostelgräber ist es also ebenso windig bestellt wie mit derjenigen vieler anderer Reliquien.

Aber Rom hat gesprochen und die Christenheit muß es glauben. Es wäre wahrlich auch von der Kirche sehr unklug gehandelt, wollte sie sich jetzt noch, nach einer Entwickelung von 2 Jahrtausenden, auf eine Erörterung über Echtheit oder Unechtheit der Apostelleiber und ihrer Grabstätten einlassen. Ein negatives Resultat wird von Rom nie anerkannt werden, denn es müßte das Papsttum dem Fluche der Lächerlichkeit aussetzen und seiner Würde, die ohnedies schon stark verblichen ist im Bewußtsein der Völker, einen neuen gewaltigen Stoß versetzen. Denn was wäre Rom ohne die Gräber der beiden Apostelfürsten, was wäre

es ohne die Peters- und Paulskirche? Aber wer fragt nach geſchichtlicher Grundlage, wenn er die Erhabenheit von Kunſtwerken bewundert und ſein Gemüt davon feſſeln läßt? Und jeder Romfahrer wird davon gefeſſelt werden, wenn er ſieht, wie Paulus und Petrus ihm heute in der ewigen Stadt entgegentreten, mögen auch die Erwägungen, die ſich daran knüpfen, ſehr verſchieden ausfallen.

Um in dem modernen Rom den großen Heidenapoſtel aufzuſuchen, müſſen wir unſere Schritte zur Porta S. Paolo hinauslenken. Wir können auch auf der Pferdebahn hinausfahren, und es mag uns dies Nebeneinander modernſten Lebens und der antiken wie der altchriſtlichen Welt eigentümlich berühren. Dicht bei dem Thore begrüßt uns die gewaltige Ceſtiuspyramide, ein Grabmal aus der Zeit des Auguſtus, und daneben leuchten aus dem Dunkel der Pinien und Cypreſſen wieder die Zeugen der modernen Zeit, die weißen Marmordenkmäler des proteſtantiſchen Kirchhofes, die Ruheſtätte manches deutſchen Rompilgers. Wir wandern weiterhin am Tiberufer entlang, wo in alter Zeit die von Oſtia heraufkommenden Schiffe landeten, um ihre Ladung zu löſchen. Mancher Marmorblock, der hier ausgegraben wurde, giebt in dem halbfertigen Zuſtand ſeiner Bearbeitung Zeugnis davon, wie die antike Welt mitten in ihrer Kunſtthätigkeit von den eindringenden Barbarenhorden geſtört wurde. Rechts ſehen wir den Monte Testaccio ſich erheben, einen künſtlichen Hügel, der ſchon in antiker Zeit aus lauter Scherben thönener Gefäße aufgeſchüttet wurde. Dann kommen wir endlich zur einſamen und verlaſſen ſtehenden Paulskirche hinaus. Es iſt nicht mehr die alte Baſilika, welche einſt die altchriſtliche Zeit oder das Mittelalter geſchaut, es iſt vielmehr ſchon der dritte Bau, der hier über dem angeblichen Apoſtelgrabe ſich erhebt. Den erſten hat, wie ſchon früher erwähnt, Konſtantin d. Gr.

aufgeführt. Es muß dies ein kleiner unanſehnlicher Bau geweſen ſein, denn kaum zwei Menſchenalter nach dem Tode Konſtantins haben die Kaiſer Theodoſius und Arkadius 386 das Dekret des Neubaues erlaſſen, welcher denn auch ſofort in gewaltigen Dimenſionen und mit größter Pracht ausgeführt wurde. Der chriſtliche Dichter Prudentius hat zu Anfang des 5. Jahrhunderts in einem Hymnus auf Petrus und Paulus die Baſilika ſchon beſungen:

Andererſeits bewahrt die oſtiſche Straße Pauli Namen,
Wo links der Fluß des Ufers Raſen einſchließt.
Königlich ſchön iſt der Ort und prächtig, ihn weiht ein guter Herrſcher
Und ſchloß der Hallen Kreis mit großen Summen,
Platten von Erz einfügend den Balken, daß alles Licht inwendig
Nur golden glühe wie des Aufgangs Leuchten.
Pariſche Säulen auch ſtellt' er zur Stütze der goldbeglänzten Decke,
In vierfach reihenweiſ' geteilter Ordnung.
Bunt von farbigem Glas erhebt ſich der Bogen ſchön gewölbet,
So ſchimmert hell die Flur von Frühlingsblumen.

Dieſe Baſilika, bis zur Erbauung der neuen Peterskirche die größte Roms, war im Lauf der Jahrhunderte faſt zerfallen. Erdbeben und die Feuchtigkeit des Baugrundes hatten ihr furchtbar zugeſetzt, bis man in dieſem Jahrhundert daran ging, ſie einigermaßen wiederherzuſtellen. Da geriet im Jahre 1823 durch die Unvorſichtigkeit der Handwerker die Kirche in Brand und brannte bis zum Triumphbogen völlig nieder. Man hielt es doch für eine Ehrenpflicht, den ehrwürdigen Bau aus ſeinen Trümmern wieder erſtehen zu laſſen. So wurde denn in der neueſten Zeit die Baſilika ganz in den Maßen und nach dem Vorbilde der alten wiederhergeſtellt. Der Papſt Pius IX. hat ſie im Jahre 1851 von neuem geweiht. An der dem Tiber zugewandten Hauptfacade, welche in neuen prunkvollen Moſaiken prangt, wurde vor einigen Jahren, da der Verfaſſer dieſes in Rom weilte, noch gearbeitet. Das

Innere des riesigen Baues wirkt unzweifelhaft großartig. Fünf Schiffe von gewaltiger Ausdehnung ziehen sich in ungeheurer Länge hin, von einander getrennt durch einen prächtigen lichten Säulenwald. Der Fußboden leuchtet und blitzt in buntem Marmorpflaster. Die hohen Wände des Mittelschiffes, durch korinthische Pilaster zwischen den Fenstern gegliedert, sind in zwei Abteilungen übereinander mit Fresken bedeckt. Darunter läuft ein Fries mit Mosaikbildern der Päpste, deren einige noch der alten Basilika angehören. Auch hat sich aus derselben das ungeheure Mosaikbild erhalten, welches den Triumphbogen überspannt. Wir sehen in der Mitte ein riesiges Brustbild des Erlösers, von einem in vier Farben schimmernden Strahlenkranze umgeben. Das Bild ist jedoch einem schon sehr gesunkenen Geschmacke entsprungen. Die Züge sind alt und grauenhaft. Von zwei Seiten her schreiten die 24 Aeltesten der Offenbarung Johannis symmetrisch geordnet auf Christus zu. Darüber schweben die Symbole der vier Evangelisten, neben ihnen Engel in Wolken, und zur Seite sind die Figuren von Petrus und Paulus angebracht. Eine Inschrift erzählt uns, daß diese Mosaiken im Auftrage der Galla Placidia, einer Schwester der Kaiser Honorius und Arkadius, angefertigt wurden. Das Grab selbst ist reich bekleidet mit kostbarem Marmor in verschiedenen Farben, und darüber erhebt sich ein prunkvoller Baldachin, welcher auf Säulen aus tigergeflecktem Alabaster mit Basen von grünem Malachit ruht, das Ganze reich und prunkvoll, aber gerade dadurch geschmacklos. Läßt doch überhaupt die ungeheure Pracht der Kirche keine rechte Wärme aufkommen. „Marmorglatt, aber auch marmorkalt“. Religiös angeregt oder andachtsvoll gestimmt, wie in unseren gotischen Domen, wird sich schwerlich jemand fühlen in jenem Prunksaale, der ähnlich wie der antike Tempel auch nur

als würdig einſchließende Umhüllung erſcheint für das Grab des großen Apoſtels. Wirkung auf die Sinne iſt auch hier das Ziel wie in dem ganzen katholiſchen Kultus.

Die gleiche Empfindung, vielleicht noch in ſtärkerem Maße, haben wir auch bei der Kirche, die den eigentlichen Mittelpunkt der katholiſchen Welt bildet, bei der Peterskirche. Auch hier iſt der alte konſtantiniſche Bau dem jetzigen gewichen. Aber jener war viel bedeutender als die Paulskirche Konſtantins und hatte daher eine viel längere Dauer. Er ſtand bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, mußte aber dann wegen Baufälligkeit niedergelegt werden. Erſt der Papſt Julius II. (1503—13) faßte den Plan, einen Neubau aufzuführen, der in ſeinen ungeheuren Dimenſionen und ſeiner überſchwenglichen Pracht das beredteſte Denkmal der päpſtlichen Weltherrſchaft werden ſollte. Der berühmte Bramante entwarf den Plan. Darnach ſollte die Kirche ein Centralbau werden, in der Form des griechiſchen Kreuzes. An dem Schneidepunkt der Kreuzarme ſollte ſich eine ungeheure Kuppel wölben über dem Petrusgrabe, das dadurch den Mittelpunkt des Ganzen zu bilden beſtimmt war. Leider kam dieſer Plan in dieſer Weiſe nie zur Ausführung. Eine Reihe von Baumeiſtern war an dem Rieſenbau thätig, darunter auch Raphael, und immer wieder wurden Aenderungen vorgenommen, bis der große Michelangelo den Plan Bramantes wieder aufnahm. Die gewaltige Kuppel wurde auch nach ſeinen Plänen ausgeführt, aber dann wieder von den ſpäteren Baumeiſtern der vordere Teil der Kirche als Langhaus gebildet und eine ſchwerfällige Vorhalle vorgelegt, ſodaß die Wirkung der Rieſenkuppel im Innern wie im Aeußern gewaltig beeinträchtigt wurde. Am 13. November 1626 wurde die Kirche durch den Papſt Urban VIII. eingeweiht.

Man hat berechnet, daß bis dahin der Bau die Summe von 187,201,992 Mark kostete. Dazu baute man im vorigen Jahrhundert noch die ungeheure Sakristei mit einem Aufwande von 3,600,000 M. Die jährlichen Unterhaltungskosten sollen gegenwärtig über 200,000 Lire betragen. Ein ganzes Heer von Arbeitern ist Jahr aus Jahr ein mit Ausbesserungen an dem Gebäude beschäftigt, und es wohnt eine ganze Kolonie oben auf dem Dache, wo man zwischen den Kuppeln und Häuschen wie in einer kleinen Stadt umherwandert und sich des Plätschern eines Springbrunnens erfreuen kann, der diese Dachbewohner mit Wasser versorgt.

Und wahrlich, das Papsttum kann wohl stolz sein auf das Centrum, welches es in dieser Riesenkirche für die katholische Welt geschaffen.

Es ist unstreitig für jeden Nordländer ein spannender Moment, wenn er zum ersten Male die vatikanischen Stätten betritt, von denen bis heute noch so geheimnisvolle Fäden über alle Lande gesponnen werden. Aber jeder wird seine Erwartungen weit übertroffen finden, wenn er die Tiberbrücke mit den unruhigen Engelsfiguren Bernini's und das gewaltige zinnengekrönte Mausoleum Hadrian's, heute Engelsburg genannt, passiert hat und aus den engen Gassen des Borgo mit seinen schmutzigen, ärmlichen Volksquartieren heraustretend, sich plötzlich auf dem unvergleichlich großartigen Petersplatze findet, wo die Menschenmassen, geschweige Einzelne im weiten Raum sich zu verlieren scheinen. Freilich, sind wir erst über den mit den beiden vierfachen Säulenreihen in weiten Halbbögen eingefaßten Platz, vorbei an dem stolzen ägyptischen Obelisken und den beiden rauschenden Fontänen gewandert, nicht ohne neugierige Blicke auf die ragenden Fensterreihen der päpstlichen Wohnung zu werfen, und auf der stolzen Freitreppe durch

die gewaltigen Thore und die Vorhallen in die Kirche selbst eingetreten, so fühlt man sich vollends wie ein Wassertropfen im weiten Ocean unter diesen Gewölben und zwischen diesen Mauermassen, die einen Flächeninhalt einschließen, in welchen man das Freiburger Münster nahezu viermal, den Kölner Dom mehr als zweimal hineinstellen könnte. Obgleich jeder bedauern wird, daß der ursprüngliche von Bramante entworfene und von Michelangelo wieder aufgenommene Plan des griechischen Kreuzes nicht ausgeführt, sondern durch Vorsetzung des Langschiffes die gewaltige Kuppel im Inneren wie im Aeußeren beeinträchtigt wurde, so steht diese Kirche doch ebenso typisch da für den Kirchenbau der Hochrenaissance wie die beiden erwähnten Dome unseres Vaterlandes für denjenigen der Gotik. Hier sehen wir, wie infolge des Strebens nach ungeheurer Ausdehnung der Säulenbau des Basilikenstils verlassen werden mußte und an seine Stelle der massige Pfeiler- und Gewölbebau der Römer trat, mit der Anwendung des schweren Tonnengewölbes freilich kaum einen Fortschritt bezeichnend; aber die Ausbildung der Kuppel aus der mittelalterlichen polygonen Form zur runden, welche über den vier Pfeilern und dem gefällig gegliederten Tambour wie in der Luft zu schweben scheint, bedeutet den ungeheuren Fortschritt der Technik sowol wie die Subjektivität des aus mittelalterlichen Banden frei gewordenen Geistes, der mit dem überlieferten Grundriß des Kirchengebäudes willkürlich spielt und hier in diesen Kuppelbauten seinen Triumph über die Materie feiert, damit aber zugleich einer Herrschaft wie die päpstliche den richtigsten Ausdruck gegeben hat. Denn gewiß, lassen wir den Gesamteindruck dieses Gebäudes auf unsere Sinne wirken, wandern wir durch diese stolzen Hallen mit ihrem prächtigen Schmuck, treten wir unter die Kuppel vor das Petrusgrab und schauen hier zwischen der

Masse von ewigen Lichtern hinab in diese in buntem Marmorschmuck blitzende Kluft, oder dann wieder hinauf in die Kuppel mit ihrem farbenreichen Mosaikschmuck und den fußhohen Buchstaben der Verheißung Christi an den Felsenmann; oder steigen wir zur Kuppel selbst hinan, um dort aus einer Höhe von 405 Fuß den schwindelerregenden Blick in das Innere der Kirche zu gewinnen oder außen die Blicke über die Stadt und ihre weite Umgebung bis auf die Spiegelfläche des mittelländischen Meeres schweifen zu lassen; oder treten wir den Rundgang an durch diese Kapellen und Nischen, bald bewundernd Kunstwerke wie die Pieta von Michelangelo und viele päpstliche Grabmäler, bald staunend vor den aufgestellten Kostbarkeiten wie in der Schatzkammer der großen Sakristei, bald unwillig über die Geschmacksverirrungen wie bei diesen korkzieherartigen Erzsäulen des großen Tabernakels oder diesen verzopften Gestalten im Chor, welche die Kathedra Petri an den Fingern schwebend in der Luft halten, und dies Alles durchzogen von den prächtigsten Einzelornamenten in Stuck und Gold und Marmor, alles glänzend und blitzend — lassen wir das alles auf uns einwirken, so werden wir gestehen müssen: in der That, „wie ein zweiter Himmel in den Himmel, steigt St. Peter's wunderbarer Dom!“ So werden wir aber auch zugeben: wenn einmal ein Herrscher die Christenheit beherrschen soll und der Glaube der Christenheit sich beugt vor ihm, so hätte er diesem ja an sich so grandiosen Gedanken keinen entsprechenderen Ausdruck geben und dieser Herrschaft keinen würdigeren Thronsitz aufschlagen können als hier geschehen ist; wir werden auch begreifen, wie solche Gemüter, die von Jugend auf den Kultus nur nach sinnlichen Eindrücken zu feiern gewöhnt sind, hier aufs tiefste ergriffen werden.

Wer freilich nicht daran gewöhnt ist, der wird von

Erhebung des Gemütes wenig verſpüren und ſchwerlich zur Andacht gelangen in dieſer Kirche, bei der man freilich nicht vergeſſen darf, daß ſie noch vielmehr als ein Kultusraum die Zeremonienkirche des Papſttums iſt und ſein Thronſaal. Und mag dazu der kritiſch denkende Verſtand ſich ſagen, daß die Anwendung jener Herrenworte auf Petrus ebenſo wirklich in der Luft ſchwebt, wie die goldenen Buchſtaben der Inſchrift da oben in der Kuppel es nur ſcheinen, daß die wunderbar ſchöne Statue Pius VI., ein Meiſterwerk Canovas, da unten in der gold- und marmorblitzenden Gruft vor einem Grabe kniet, das den wirklichen Leichnam Petri nie geſehen hat, — gleichwohl, Petrus hier zu unſeren Füßen und Petrus da droben in den Lüften und Petrus neben uns mit den abgeküßten Zehen, Petrus allüberall! Er, nicht Paulus iſt der eigentliche Herrſcher der römiſchen Kirche geworden, ſein Grab, nicht das des großen Heidenapoſtels bildet den Mittelpunkt der katholiſchen Welt. Der Mythus iſt hier der Geſchichte vorgezogen, die beſchränkte, judenchriſtliche Auffaſſung des Chriſtentums der geſetzesfreien und geiſteskühnen. Der Apoſtel der Glaubensgerechtigkeit iſt bei Seite geſchoben an die ſumpfige Tiberniederung, der Apoſtel des Geſetzeschriſtentums iſt erhoben auf den Thron. Petrus iſt in der Legende wie in der Praxis allüberall dem Paulus nachgeeilt und an ſeine Stelle getreten. Er mußte ſchließlich auch ſeine Theologie annehmen. Am Eingang der Engelsbrücke ſtehen die Statuen der beiden Apoſtel. Unter derjenigen des Paulus ſtehen die Worte: hinc retributio superbis (von hier kommt Vergeltung den Uebermütigen); unter der des Petrus lieſt man: hinc humilibus venia (von hier kommt Gnade den Demütigen). Alſo Paulus der Vertreter der geſetzlichen Vergeltung, und Petrus der Verkündiger der freien Gnade Gottes! Wir ſehen die

Rollen sind vertauscht, die geschichtliche Wahrheit ist in ihr Gegenteil verkehrt. Die ganze Petrusverehrung ist typisch für den Gesamtcharakter der römischen Kirche. Aber die geschichtliche Stellung der beiden großen Apostel wurde wieder hergestellt in derselben Zeit, als Petrus seine größte Verherrlichung finden sollte in dem Riesendome auf dem Vatikan. Der Ablaß, der zur Bestreitung der ungeheuren Baukosten von Leo X. ausgeschrieben und der so schamlos wie nie betrieben wurde, war von einer höheren Hand dazu bestimmt, das christliche Gewissen wach zu rufen und jenes glaubensstarke, auf die Gnade Gottes allein vertrauende und geistesfreie Christentum wieder auf den Leuchter zu stellen, wie es in der apostolischen Zeit nicht in Petrus, sondern in Paulus seinen Vertreter und Verkündiger besitzt.

Altchriſtliche Inſchriften.

„Wenn Menſchen ſchweigen, werden Steine reden“ ſagt das Sprichwort, und es hat ſeine Wahrheit gefunden auch in der wiſſenſchaftlichen Erforſchung der Vergangenheit. Den litterariſchen Quellen, welche uns über die Geſchichte der Völker Kunde geben, ſind in der neueren Zeit die monumentalen ergänzend zur Seite getreten. Dieſe letzteren ſind um ſo belehrender, als ſie uns, ſoweit es Werke der Kunſt und des Gewerbes betrifft, eine eigene Anſchauung ermöglichen. Zu dieſen monumentalen Quellen gehören aber auch Inſchriften. Von manchen Ereigniſſen der Vergangenheit, deren Kenntnis das Gemeingut aller Gebildeten geworden, hat man lediglich oder wenigſtens in Bezug auf die Zeit und andere nähere Beſtimmungen durch Inſchriften Kunde erhalten. Mancher Streit der Gelehrten über litterariſche Nachrichten, deren Sinn und Bedeutung dunkel war, ward durch eine aufgefundene Inſchrift plötzlich geſchlichtet. Es iſt daher begreiflich, welche Freude ſtets das Herz eines jeden rechten Archäologen durchzieht, wenn wieder eine ſolche Inſchrift gefunden wird, und wir haben oft Gelegenheit, den Scharfſinn zu bewundern, mit welchem die kleinſten Bruchſtücke aneinandergereiht und aus dem Anhaltspunkte oft einzelner Buchſtaben nur ganze Zeilen ergänzt werden.

Auch für die Erforſchung des Urchriſtentums ſind in der neueſten Zeit die Inſchriften jenes Zeitalters herbeigezogen worden. Sie können natürlich nicht die Bedeutung beanſpruchen und den Umfang von Kenntniſſen uns

mitteilen, wie die Bücher altchriſtlicher Schriftſteller. Aber ſie treten ihnen doch in gewiſſen Stücken ergänzend zur Seite. Insbeſondere über Leben, Sitten und Gewohnheiten des chriſtlichen Volkes erhalten wir daraus mancherlei Aufſchluß. Aber auch über die ſoziale Zuſammenſetzung der Gemeinde, über Ereigniſſe aus der Märtyrergeſchichte und andere kirchengeſchichtliche Daten. Nicht minder laſſen uns die Inſchriften auch in das Glaubensleben der alten Chriſtengemeinde einen Blick thun, und dies vor allem die älteſten, die von Gräbern ſtammen, während die jüngeren, wenn auch nicht in bedeutendem Umfang, auch von der Entwickelung der chriſtlichen Lehre in einzelnen Teilen der Kirche Zeugnis geben. Daß für die Geſchichte der Sprache und Schrift, beſonders auch der volkstümlichen Redeweiſe, die Inſchriften dem Gelehrten die wichtigſten Anhaltspunkte darbieten, muß von ſelbſt einleuchten. Sind doch die Schriftzüge oft der einzige Anhaltspunkt, um die Zeit der Abfaſſung der Inſchrift zu beſtimmen.

Es ſind eine große Anzahl altchriſtlicher Inſchriften ſchon ſeit Jahrhunderten bekannt, aber erſt in der neueſten Zeit hat man angefangen, ſie ſyſtematiſch zu ſichten und zu ſammeln. Das bedeutendſte hierher gehörige Werk iſt die von dem großen italieniſchen Archäologen de Roſſi herausgegebene Sammlung altchriſtlicher Inſchriften aus der Stadt Rom. Es ſind deren im Ganzen etwa 15000 bekannt. Davon enthält der im Jahre 1861 erſchienene erſte Band des genannten Werkes 3164 Inſchriften, welche zum großen Teile datiert ſind. Von dem zweiten Teile iſt jüngſt die erſte Hälfte erſchienen. Aber auch die altchriſtlichen Inſchriften Galliens, Englands und Algeriens ſind in Sammelwerken vereinigt. Auch in die große von der preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften herausgegebene Sammlung lateiniſcher Inſchriften (Corpus inscriptionum

latinarum) sind einige hundert altchristliche Inschriften aus Nordafrika aufgenommen. Es liegen aber dort, wie überhaupt in denjenigen Ländern, in welchen blühende christliche Kirchengemeinschaften von dem Islam vertilgt wurden, noch viele ungehobene Schätze.

Es kann sich für den Zweck dieses Aufsatzes nur darum handeln, eine Anzahl charakteristische Inschriften mitzuteilen und zu zeigen, wie sie in dieser oder jener Beziehung für die Erweiterung unserer Kenntnisse der altchristlichen kirchlichen Zustände zu verwerten sind.

Darum von dem Aeußerlichen nur wenige Worte. Was zunächst den Fundort der Inschriften betrifft, so stammen weitaus die meisten von Grabstätten. Und zwar gerade die älteren, denn öffentliche Inschriften an Häusern, Kirchen, Hallen, Thoren oder Türmen konnten naturgemäß erst dann angebracht werden, als die Kirche sich frei und ungehindert entfalten konnte. Da auch erst von dieser Zeit an eine reichere Ausstattung des Kultus eintrat, so bieten sich nun auch in mannigfacher Beziehung belehrende Inschriften an kirchlichen Gerätschaften, an Altären und deren Bekleidung, an Kelchen oder Reliquiarien.

Die Grabinschriften sind entweder in die meist aus Marmor bestehenden Platten, mit welchen die Grabnischen geschlossen wurden, bei den Sarkophagen auf einer besonderen Inschriftentafel, eingemeißelt, oder mit einem spitzen Werkzeug in den Stein, Stuck oder Cement eingeritzt (graffiti). Es finden sich aber auch solche, welche mit roter Farbe aufgemalt sind. Von den Schriftzeichen, auf welche wir hier nicht näher eingehen wollen, ist für den Sprachforscher wohl das Interessanteste die eigentliche Kursivschrift, weil sie uns einen Einblick in die Form der antiken persönlichen Schreibweise gewährt. Aus Ziegelsteinen, welche an verschiedenen Orten gefunden wurden

und Alphabete in dieſer Schrift trugen, hat man geſchloſſen, daß dieſelbe im Schulunterricht gelehrt wurde. In dieſen Steinen hätten wir alſo antike Schreibtafeln von Schülern vor uns. Uebrigens iſt dieſe Kurſivſchrift, wie man ſie auch in Pompeji fand, unter den altchriſtlichen Inſchriften ziemlich ſelten. Im ſchroffen Gegenſatz zu derſelben ſtehen jene Schriftzüge, welche wir auf Inſchriften des Papſtes Damaſus ſehen, der am Ende des 4. Jahrhunderts eine umfaſſende Reſtauration der Katakomben vornehmen ließ. Es ſind große monumentale, mit gewiſſen Verzierungen verſehene Buchſtaben, welche laut Bezeugung auf den Inſchriften ſelbſt von einem Schreiber des Papſtes, Namens Furius Dionyſius Filocalus, erfunden waren.

Die Sprache der Inſchriften iſt natürlich überwiegend die lateiniſche. Aber auch die griechiſche iſt nicht ſelten. Oft werden auch lateiniſche Worte mit griechiſchen Buchſtaben geſchrieben oder es treten Worte in beiden Sprachen abwechſelnd auf. Zeigt ſich darin zuweilen unverkennbar die Abſicht, mit ſeinen Kenntniſſen zu prunken, ſo geben uns andererſeits die Inſchriften auch reichlich Aufſchluß über mangelhafte Bildung der Schreiber, und ſie ſind in dieſer Beziehung nicht minder intereſſant. Es kommen darin grammatiſche und orthographiſche Fehler in Menge vor, aber auch — bei metriſchen Inſchriften — Nachläſſigkeiten im Versbau. Es ſteht das Vorkommen ſolcher Fehler in umgekehrtem Verhältnis zu dem Alter der Inſchriften: je jünger dieſelben ſind, um ſo häufiger ſind dieſe Fehler. Sie ſind eben das Erzeugnis eines in ſeiner geiſtigen Bildung ſinkenden Zeitalters.

Einer der wichtigſten Punkte auf dieſem Gebiet iſt die Chronologie der Inſchriften. Jedes Denkmal des Altertums erhält ja von ſelbſt einen höheren Wert, wenn ſich die Zeit der Anfertigung beſtimmen läßt. Auch bei In-

ſchriften iſt dies nicht anders. Ein Datum tragen ihrer aber nur die Wenigſten. De Roſſi hat im erſten Bande ſeines erwähnten Werkes nur 1347 datierte Inſchriften, deren Zahl ſich ſeitdem wenig vermehrt hat. Von den 720 Nummern, welche die Sammlung der galliſchen Inſchriften enthält, ſind nur 147 datiert. Die Datierung ſelbſt geſchieht durch Beiſetzung der Konſuln. Man hat nach ſolchen Konſularjahren im Occident bis 536 gerechnet. Vom 4. Jahrhundert kommt auch die Rechnung nach Indikationen, d. h. den jährlichen Steueranlagen, vor. Unſere chriſtliche Zeitrechnung iſt in jenen Inſchriften noch nicht benutzt. Bei undatierten Inſchriften hat man für eine wenigſtens annähernde Zeitbeſtimmung gewiſſe Anhaltspunkte, bei den Schriftcharakteren gewiſſe Formeln des Ausdrucks und die Beiſetzung dieſes oder jenes Bildwerks. Im Allgemeinen ſind die Inſchriften um ſo älter, je einfacher ſie ſind; umſtändliche Formeln, ausführliche Angaben über die Lebensverhältniſſe der Verſtorbenen und ſeine Verdienſte deuten auf ſpätere Zeit. Gewiſſe Anhaltspunkte, wie beſonders das Monogramm Chriſti (oder) ſind ein ſicheres Kennzeichen des nachconſtantiniſchen Zeitalters.

Das Wichtigſte iſt für uns jedoch der Inhalt der Inſchriften und die Anhaltspunkte, welche wir aus denſelben für die Anſchauungen, Lebens- und Gemeindeverhältniſſe der alten Chriſten zu gewinnen vermögen.

Wir ſehen zunächſt, wie die Chriſten auch in dieſem Punkte gleichwie in andern nicht ſofort Neues ſchufen, ſondern die bisherige Ueberlieferung fortſetzten. Wir finden in den Inſchriften der erſten Jahrhunderte eine nur wenig abweichende Fortſetzung des Alten, ja zuweilen ſogar eine völlig gedankenloſe Beibehaltung von Formeln, welche direkt an die antike Mythologie erinnern. Es giebt eine Menge von

Inſchriften, bei welchen die chriſtliche oder heidniſche Abſtammung zweifelhaft und weder nach der einen noch nach der andern Seite klar zu erweiſen iſt. Bei vielen ſteht der chriſtliche Charakter nur feſt durch den Fundort, da an demſelben das Vorkommen heidniſcher Inſchriften ſchwer zu erklären oder völlig ausgeſchloſſen iſt. Die eigentliche chriſtliche Formel iſt in pace, in Frieden, bald als Wunſch gebraucht für die Seelenruhe des Verſtorbenen, bald als Ausdruck der Gewißheit, daß er dieſelbe erlangt habe. Ebenſo ſind die Formeln vivas in deo, oder vivas in aeternum (lebe in Gott, lebe ewig), und nach Konſtantin das erwähnte Monogramm Chriſti und die Buchſtaben A — O ſpezifiſch chriſtliche Zeichen. Eine ausgebildete chriſtliche Epigraphik zeigt ſich erſt vom 4. Jahrhundert an. Bibliſche Namen, Bezeichnungen des religiöſen Charakters der Verſtorbenen, chriſtliche Ausdrücke für Sterben („eingehen zu Gott“ und dergl.), werden jetzt häufiger; Stand und kirchliche Stellung der Verſtorbenen werden betont, die Lobpreiſungen des Toten, wie die Ausdrücke der Trauer um ihn werden umfangreicher und ſchwulſtiger, die Verſicherungen des Glaubens an Auferſtehung, an Unſterblichkeit und Seligkeit im Jenſeits treten ſchärfer hervor. Die Formel in pace gewinnt jetzt häufig die Bedeutung, daß der Verſtorbene im Frieden mit der Kirche nnd im orthodoxen Glauben abgeſchieden ſei. Die Verwünſchungen wegen Verletzung des Grabes, die auch auf chriſtlichen Inſchriften ganz in antiker Weiſe vorkommen, rufen dann auch zuweilen den Fluch, den die Väter des nicäniſchen Konzils über die Ungläubigen verhängten, auf die Frevler herab. Gleichwohl haben ſich durch jenen ganzen Zeitraum ſpezifiſch heidniſche Ausdrücke auch auf chriſtlichen Grabinſchriften erhalten. So iſt dort vom ewigen Schlaf, vom Tartarus, vom elyſiſchen Hain, vom Styx und der unerbittlichen

Parze unbedenklich die Rede, ja man hat die Formel D. M. (dis manibus, den unterirdiſchen Göttern geweiht) ſehr häufig auch am Kopfe chriſtlicher Grabinſchriften ruhig ſtehen laſſen. Selbſt in der Zeit, da der Chriſtenglaube zum Sieg gelangt war und ſich nun ſeinerſeits zuweilen in Verfolgungen gegen das Heidentum und in ſinnloſer Zerſtörung der Tempel und Götterbilder erging, fand ſogar bei den höchſten Würdenträgern, wie uns Inſchriften bezeugen, noch eine ganz naive Vermiſchung chriſtlicher und heidniſcher Vorſtellungen und Ausdrucksweiſen ſtatt. So blieben die den Kaiſern beigelegten vergötternden Attribute ruhig beſtehen. Man erbaute noch dem Konſtantin in Rom einen Tempel; er bildet jetzt die Vorhalle zu der uralten Kirche S. Cosma e Damiano. Bei der Erhebung der Stadt Byzanz zur kaiſerlichen Reſidenz wurde die Figur der Fortuna auf dem dortigen Forum aufgeſtellt und die chriſtliche Prieſterſchaft ſang davor das Kyrie eleison. Auch wurde dieſelbe Göttin mit einem Kreuz auf dem Haupte in der Stadt umhergeführt. Eine Inſchrift bezeugt, daß ihr noch von chriſtlichen Kaiſern im 4. Jahrhundert wegen der Siege über die Goten ein Tempel gewidmet wurde.

Trotz ſolcher naiven Vermiſchung heidniſcher und chriſtlicher Elemente laſſen uns doch die Inſchriften den Geiſt der Freudigkeit und der Hoffnung, welcher die Chriſtenheit erfüllte, erkennen. Dies ſchon die einfachſte und älteſte chriſtliche Formel in pace, in Frieden. Und wenn wir Inſchriften hören wie die: „Blaſtianus ruhe in Frieden“; „Portia lebe ewig“; „Ulpia mögeſt du leben mit deinen Brüdern“; „Regina, mögeſt du leben im Herrn Chriſto“ — und ähnliche, ſo redet das wahrlich ſchon deutlich genug. Es iſt ſehr bezeichnend, daß die altchriſtlichen Gräber höchſt ſelten Ausdrücke des Schmerzes zeigen, daß Erinnerungen an Martyrium und die irdiſchen Trübſale, welche die Chriſten

doch sehr reichlich genossen hatten, nicht vorhanden sind. Nicht minder charakteristisch muß es erscheinen, daß in den antik heidnischen Inschriften die Anrede überwiegend von den Toten an die Ueberlebenden gerichtet ist, bei den christlichen umgekehrt; dort sieht man zurück auf das Erdenleben und klammert sich an dasselbe an, hier sieht man hinaus auf das neue Leben, zu dem man durch den „Geburtstag", wie der Todestag allgemein genannt wurde, einzugehen die unerschütterliche Hoffnung hatte.

So sind die ältesten christlichen Grabinschriften sehr einfach und würdig. Oft steht auf den Grabplatten nur der Namen, zuweilen ist noch der Todestag beigesetzt. So z. B. „Beisetzung der Octavilla am 9. vor den Kalenden des September unter dem Konsulat des Romulus" (d. h. am 24. August 343), oder: „Hier ist beigesetzt in Frieden Leonidas am 5. April". Sehr häufig wird dann noch das Alter der Verstorbenen und die Bezeichnung ihres Familienverhältnisses hinzugefügt. So in folgender Inschrift von dem Grabe eines Kindes: „Dem würdigen Bonosus, in Frieden, welcher lebte zwei Jahre drei Monate zwanzig Tage". Ebenso in dieser Inschrift: „Dem wohlverdienten süßesten Vater Leopardus, in Frieden beigesetzt am 15. vor den Kalenden des Januar unter dem Konsulat des Constantius und des Cäsar Julianus" (d. i. am 17. Dez. 356). Oft nimmt die Bezeichnung des Familienverhältnisses den Ton großer Traurigkeit an, wie in dieser Inschrift: „Ruhestätte der keuschesten und züchtigsten Frau Aurelia Martina, welche 27 Jahre und 14 Tage in der Ehe lebte; gewidmet der wohlverdienten, welche ihr Dasein brachte auf 40 Jahre 11 Monate 13 Tage; ihre Beisetzung erfolgte am 6. Oktober unter dem Konsulat des Nepotianus und Facundus (d. i. 335), in Frieden". Aehnlich in folgender Inschrift: „Friede sei mit dir. Der Julia Valeria, der liebreichsten unver-

gleichlichſten Gattin, mit welcher er 13 Jahre und 38 Tage zuſammenlebte, der wohlverdienten, ſetzte dies Grabmal Lucius Septimius Primitivus".

Im Ganzen ſind ſolche Lobeserhebungen der Verſtorbenen noch einfach gegenüber einer ſpäteren Zeit des chriſtlichen Altertums, aus welcher wir zum Vergleich einige Grabinſchriften hier in Ueberſetzung anführen wollen. Noch nicht übertreibend klagt z. B. die metriſche Inſchrift, mit welcher der Papſt Damaſus das Andenken des am 6. Auguſt 258 in der Calliſtkatakombe ermordeten Papſtes Sixtus ehrte:

„Einſt da das Schwert das Herz der Mutter Kirche durchbohrte,
Lehrt' ich Leiter der Kirche, der hier die Ruhſtätt' gefunden.
Plötzlich brechen ſie ein und reißen mich weg von dem Sitze;
Knechte geſandt von Tyrannen zum Unheil gläubigen Volkes.
Aber der Greis erkannte ſofort die Räuber der Palme,
Und er bot zuerſt das Haupt dem wütenden Feinde,
Daß der Grauſamen Wut nicht ſchaden möge den Andern.
Chriſtus, welcher den Lohn des ewigen Lebens gewähret,
Zeigete ſelbſt des Hirten Verdienſt, die Herde beſchützend."

Viel ruhmrediger dagegen ſind folgende zwei Inſchriften, welche aus der alten Peterskirche ſtammen. Die erſte iſt von dem Grabe der Gattin des unter Theodorich dem Großen hingerichten Staatsmanns und Philoſophen Boëthius, die andere von dem Grabe des Papſtes Gregor des Großen. Jene lautet:

Elpis war ich genannt, in ſiziliſcher Landſchaft erwachſen,
Liebe zum Gatten trieb weit von der Heimat mich fort.
Trüb war der Tag ohn' ihn, die Nacht ſchwer, traurig die Stunde,
Eine Seel', ein Leib waren wir innig vereint.
Fort noch ſcheinet mein Licht, da ein ſolcher Gatte zurückbleibt,
In dem beſſeren Teil lebe, des Geiſtes, ich fort.

Nicht mehr ruh' ich nun in den heiligen Hallen als Fremdling.
Zeuge sei meinem Ruf Gottes des Richtenden Thron:
Daß keine Hand das Grab mir entweih', wo nicht der Gemahl selbst
Wünscht die Glieder dereinst beizugesellen dem Weib,
Hauses und Grabes Genoß, daß nicht im Tode die Asche
Scheide, sondern verein', die sich im Leben geliebt.

Die Grabinschrift des Papstes Gregor des Großen hat folgenden Wortlaut:

Nimm o Erde den Leib, der einst von Erde genommen,
Was unsterblich an ihm, eilt zu den Sternen empor.
Neues Leben erwecket des Schöpfers Odem, für ewig
Lebet er uns, dem der Tod besseres Leben gewirkt.
Fest verwahret das Grab des Hohenpriesters Gebeine,
Unvergessen er lebt durch seiner Thaten Verdienst,
Er, der der Armen Hunger gestillt, die Blößen bedecket,
Seelen mit heiligem Wort vor dem Verderben bewahrt.
Was er gelehrt, er lebte es selbst, ein leuchtendes Vorbild
Allen, die nur gelauscht göttlicher Lehren Gebot.
Unter des Kreuzes Fahn' er scharte Brittanniens Söhne,
Neue Zeugen dem Herrn, wie es die Pflicht ihm befahl.
Das des heiligen Amtes Gebet, sein Sorgen und Streben,
Daß für den Herrn er gewinn' reichliche Herden zur Hut.
Gottes Genoß nun bist du erhöht durch solche Triumphe,
Und genießest den Lohn, den deine Thaten verdient.

Noch ruhmrediger ist die Inschrift, welche Karl der Große dem Papste Hadrian setzen ließ und die jetzt auf einer Marmorplatte in der Vorhalle der Peterskirche eingegraben ist; aber sie ist anziehend durch die Innigkeit, mit welcher der Kaiser seines Freundes gedenkt sowie durch die demütige Frömmigkeit, die er darin bezeugt. Auch die Gräber der späteren Päpste, wie man sie in der Peterskirche sehen kann, stechen bedeutsam gegen die einfache Würde der altchristlichen Grabstätten ab, wenn auch weniger durch ruhmredige Inschriften als durch die künstlerische Pracht ihres Schmuckes. Dem gegenüber berührt es wahr-

haft wohlthuend, wenn man vor das einfache Grab des letztverstorbenen Papstes Pius IX. in der Kirche St. Lorenzo hintritt. Man lieſt da nur das eine Wort: Orate, betet für ihn. Das erinnert an die würdigen Inſchriften einfachen chriſtlichen Inhalts in den Katakomben.

Die Verſicherungen des Troſtes und der Ergebung in den Willen Gottes, wie wir ſie dort in den erwähnten kurzen Formeln finden, werden freilich ſpäter auch eingehender und ſchwülſtiger. Einfach heißt es noch in einer Inſchrift: „Cälius ſchläft hier und Decuria, wie Gott will“, aber eingehender lautet eine Inſchrift aus dem fünften Jahrhundert, welche Eltern ihren beiden verſtorbenen Söhnen ſetzten: „Der Schmerz iſt leichter zu tragen, da Chriſtus ihn lindert. Die Eltern ſind nicht betrübt, ſie haben Gott gegeben was ihm gehört“. In einer Grabinſchrift aus Nordafrika ermahnt die Verſtorbene, eine Gattin, ihren überlebenden Gatten, wegen ihres Heimgangs keine Thränen zu vergießen und ſie nicht zu betrauern, da ſie um den Preis des Todes das ewige Leben erworben habe. Das ſind wohl rechte chriſtliche Troſtgedanken, aber an ſolcher Stelle doch zu breit und abſichtsvoll ausgedrückt. Es mag allerdings dabei die Tendenz obgewaltet haben, frivolen heidniſchen Grabinſchriften, wie ſie damals ziemlich häufig von völliger Hoffnungs- und Troſtloſigkeit, von der Nichtigkeit und Thorheit des Erdenlebens reden und dem Ueberlebenden als einzige Weisheit zurufen, ſeine Jugend zu genießen, ihnen ein ausführliches Bekenntnis chriſtlicher Stärkung und Lebenshoffnung entgegenzuſetzen. Was uns in dieſer Beziehung das Einfachſte und Würdigſte dünkt und ja auch häufig auf modernen Gräbern vorkommt, ein Wort der heiligen Schrift, erſcheint im chriſtlichen Altertum ſelten und ſpät. Das Gleiche gilt von der in ſpäteren Jahrhunderten und bis heute ſo häufig vorkommenden Ver-

ſicherung, daß der Verſtorbene durch den Genuß des Abendmahls geſtärkt zur Ruhe einging. Es ſind in dieſer Beziehung beſonders zwei Inſchriften aus dem chriſtlichen Altertum intereſſant, welche auch für die ſymboliſche Bezeichnung Chriſti als „Fiſch“ von großer Wichtigkeit ſind *). Die erſte wurde im Jahre 1839 auf einem Friedhofe bei Autun in Frankreich gefunden. Sie iſt einem gewiſſen Aſchandios, dem Gattin und einige Söhne ſchon im Tode vorausgegangen waren, von ſeinem Sohne Pektorios geſetzt und gehört in ihrer jetzigen Geſtalt früheſtens dem Ende des 4. Jahrhunderts an **). Sie lautet:

„Göttlich Geſchlecht des himmliſchen Fiſchs, erhalte das Herz dir
Rein, nachdem du gewannſt unter der ſterblichen Schar
Unvergängliches Leben aus göttlichem Waſſer geſchöpfet.
Weisheit ſpende das Naß lechzenden Seelen zum Trunk.
Nimm die Speiſe des Herrn, die honigfüß er dir ſpendet,
Iß mit Verlangen, bewahr feſt in den Händen den Fiſch. —
Stärk' mit dem Fiſch auch mich, ſo bitt' ich du treueſter Heiland.
Schenke der Mutter die ewige Ruh', du Leuchte des Weltalls.

---

*) Wie man zu dieſem Symbol kam, iſt bis auf den heutigen Tag noch nicht ganz aufgeklärt. Man hat darüber die verſchiedenſten Anſichten aufgeſtellt. Das Symbol iſt älter als das Akroſtichon, nach welchem die Buchſtaben des griechiſchen Wortes für Fiſch, ichthys, die Anfangsbuchſtaben bilden der griechiſchen Formel: ιησους χριστος θεου υιος σωτηρ, d. h. Jeſus Chriſtus Gottes Sohn Heiland.

**) Die ſechs erſten Verſe, welche im griechiſchen Urtexte das Akroſtichon ichthys (Fiſch) enthalten, unterſcheiden ſich ſowohl durch die Form wie durch den Inhalt ſo ſehr von den fünf anderen, daß man mit Recht angenommen hat, es ſtammten jene aus einem älteren Hymnus oder einem ſonſtigen Gedicht. Jene ſechs erſten Verſe ſind nämlich in Diſtichen abgefaßt, die fünf anderen in Hexametern, und während jenes Worte ſind der Toten, mit welchen ſie die Ueberlebenden zur Treue ermahnen, bilden die fünf letzten Verſe einen Nachruf des das Denkmal ſetzenden Sohnes an ſeine verſtorbenen Eltern und Brüder.

Treueſter Vater, gebettet zur Ruh' ſamt freundlichen Brüdern
Und der Mutter, ich flehe, erhör' die Bitten des Sohnes,
Der du verblichen in Frieden geſtärkt durch die Speiſe des Fiſches."

Die andere hieher gehörige Inſchrift iſt aus dem Ende des 2. Jahrhunderts und ſtand auf dem Grabe eines Biſchofs Aberkios in Hieropolis in Phrygien. Er hatte dieſelbe ſelbſt für ſeine Ruheſtätte alſo abgefaßt:

„Ich ein Bürger der Stadt, die ſtrahlt im rühmlichen Glanze,
Baute mir lebend das Mal, ein Grab dem ſterblichen Leibe,
Ich der im Leben Aberkios hieß, ein Jünger des Hirten,
Welcher die Herde beſchützt, weitſchauenden Blickes erſpähend,
Ob ſie geborgen im Thal ſich ergeht, ob irrend auf Höhen.
Dieſer lehrte mich einſt des Lebens heilige Worte,
Sandte mich einſt zu ſchaun viel Glanz der ewigen Roma,
Die umwallet vom Purpurgewand als Königin thronet.
Staunend ſah ich des Volkes Geſchmeide blitzend am Finger.
Bald auch ſetzt' ich den wandernden Fuß in Syriens Städte,
Niſibis ſah' ich, das Thal, welches der Euphrat durchſtrömt.
Wo ich gewandert, ich fand des göttlichen Glaubens Genoſſen,
Und es ſchöpfte aus lauterer Quelle und reichte der Glaube
Köſtliche Speiſe des Fiſch's, den einſt empfangen die Jungfrau;
Reichte und ſpendet' das himmliſche Brod den verſammelten Freunden
Samt dem köſtlichen Wein. Er war mit Waſſer gemenget. —
Eignes Geheiß ſchuf hier die Schrift, da ich zählte des Lebens
Siebenzig Jahre und zwei. Dies iſt die lautere Wahrheit.
Flehe für mich, o Glaubensgenoß, der du lieſeſt das Wort hier.
Niemand wag' über dieſem Grab zu erbauen ein andres.
Wagſt du es doch, ſo ſeiſt du verdammt zu bezahlen dem Fiskus
Zweimal tauſend ſogleich der Stücke vollwertigen Goldes,
Tauſend dazu der Stadt Hieropolis ſollſt du erlegen."

Was hier in ziemlich redſeliger Weiſe über die Lebensverhältniſſe des Verſtorbenen mitgeteilt iſt, kommt, wenn auch in einfacherer Form, auch ſonſt vor. Die älteſten Inſchriften weiſen noch wenig derartige Angaben auf. Nicht etwa deswegen, wie man wohl ſchon behauptet hat, weil die alten Chriſten wenig Wert auf die irdiſche Lebens-

ſtellung gelegt hätten, ſondern weil dies in den gleichzeitigen heidniſchen Grabinſchriften ebenſo der Fall war.

Es kommen in dieſer Beziehung Angaben über die kirchliche wie über die bürgerliche Stellung der Verſtorbenen vor. Erſtere freilich nur in der ſpäteren Epoche. Mit Ehrfurcht betrachtet man in der ſog. Papſtkrypta der Calliſtkatakombe die älteſten vorhandenen Grabdenkmäler römiſcher Biſchöfe, nämlich des Anteros, Fabianus, Cornelius, Lucius und Eutychianus, ſämtlich aus dem 3. Jahrhundert. Bei dem Namen ſteht einfach, lateiniſch oder griechiſch, „Biſchof“ oder „Martyr“, letzteres jedenfalls ſpäterer Zuſatz. Eingehendere Bezeichnungen der kirchlichen hierarchiſchen Stellung finden ſich auf Epitaphien vom 4. Jahrhundert an. Hier werden Biſchöfe, Presbyter (auch pastor genannt), Diakonen (noch unter der Bezeichnung minister), aber auch niedere Kirchenbeamte wie Subdiakonen, Lektoren, Exorziſten, Akoluthen (Diener im Gefolge des Biſchofs) und Foſſoren, die Totengräber, genannt. Bei Perſonen, welche nichtkirchliche Beamte waren, wird doch zuweilen ihre kirchliche oder religiöſe Stellung — als Gläubige, Neugetaufte, Katechumenen — angegeben.

Noch wichtiger iſt für uns die Bezeichnung der bürgerlichen Stellung oder des Gewerbes der Verſtorbenen, denn ſolche Inſchriften laſſen uns einen Blick thun in die ſoziale Zuſammenſetzung der älteſten Chriſtengemeinde. Freilich gilt dies weſentlich nur für die Stadt Rom. „Der Kreis der aus Katakombeninſchriften erwähnten weltlichen wie geiſtlichen Dignitäten und Aemter“, ſagt ein deutſcher Forſcher dieſes Gebiets, „iſt ziemlich beträchtlich. Mitglieder der kaiſerlichen Familie, Stadtpräfekten, Präfekten und Aufſeher der Getreidezufuhr, ein Exquäſtor, ein Arzt, ein Buchhalter, ein Bäcker, Gärtner, Soldat u. ſ. w. kommen vor.“ Aber auch Sklaven und Freigelaſſene werden ge-

nannt. Im Allgemeinen zeigen uns die Inſchriften, je älter ſie ſind, umſomehr Leute aus den niederen Ständen. Freilich iſt eine Angabe des Standes und Gewerbes gerade bei den älteſten am ſeltenſten der Fall. Jedenfalls ſehen wir auch hier die aus den litterariſchen Quellen zu erſchließende Thatſache beſtätigt, daß das Chriſtentum in den beiden erſten Jahrhunderten im großen und ganzen nur in den niederen Kreiſen Anhang gewann. Aber einzelne Ausnahmen gab es doch, und eine der intereſſanteſten iſt die Thatſache, daß das Chriſtentum ſchon am Ende des erſten Jahrhunderts in die flaviſche Kaiſerfamilie eingedrungen war. Es iſt mit Sicherheit feſtgeſtellt, daß eine Prinzeſſin dieſes Hauſes, Domitilla, Chriſtin war, denn eine aufgefundene Inſchrift beſagt uns, daß das betreffende Grundſtück „ex indulgentia Flaviae Domitillae“ oder „beneficio Flaviae Domitillae, divi Vespasiani nepotis“, d. h. durch die Freigebigkeit oder Wohlthat der Flavia Domitilla, einer Enkelin des Kaiſers Veſpaſian, als Begräbnisacker für die Chriſtengemeinde geſchenkt oder geſtiftet worden ſei. Sie war alſo ein Glied dieſer Gemeinde und mochte mit ihrem Gatten Clemens, der unter Domitian wegen „Atheismus“ hingerichtet wurde — ſie ſelbſt wurde nach einer kleinen Inſel im Golf von Neapel verbannt — zu den tieferen Naturen gehören, welche in dem zerfallenen Götterglauben keine Befriedigung mehr fanden.

Auch Mitglieder anderer hochſtehender Familien hat man in den Grabanlagen der Chriſten beigeſetzt finden wollen. So erzählt Tacitus, eine vornehme Dame, Pomponia Grăcina, die Gemahlin des Plautus, welcher unter dem Kaiſer Claudius Brittanien eroberte, ſei im Jahre 58 „ausländiſchen Aberglaubens“ angeklagt worden. Ihr Gemahl, der ſie nach dem Geſetz zu richten hatte, habe ſie aber für

unſchuldig befunden; ſie habe darauf noch 40 Jahre „in beſtändiger Traurigkeit“ gelebt, und das ſei ihr zum Ruhme angerechnet worden. Man hat vermutet, daß hier unter dem „ausländiſchen Aberglauben“ das Chriſtentum zu verſtehen ſei, und wollte dies dadurch beſtätigt finden, daß eine Grabſchrift der Katakomben den Namen eines „Pomponius Gräcinus“ aufweiſt. Das iſt wohl ein Glied derſelben Familie, zu der jene Gemahlin des Plautus gehörte, aber für deren chriſtliches Bekenntnis beweiſt es doch nichts, wann ein Nachkomme ihrer Familie — denn die Inſchrift fällt viel ſpäter —, Chriſt war. Aehnlich problematiſch verhält ſich die Sache bei einem gewiſſen Acilius Glabrio, welcher im Jahre 91 Konſul war und nach Nachrichten der Schriftſteller von Domitian zum Tode verurteilt wurde, weil er ſich gewiſſer Neuerungen ſchuldig gemacht habe. Nun fand man vor Kurzem bei Ausgrabungen in der Priscillakatakombe an der ſalariſchen Straße eine ziemlich geräumige Gruft, wie ſie für vornehme Familien angefertigt wurden, und darin mehrfach, teils lateiniſch, teils griechiſch, Namen des Geſchlechtes dieſes Konſuls. Es war alſo in demſelben das chriſtliche Bekenntnis angenommen, ob aber ſchon zur Zeit des Domitian, iſt durch dieſen Fund doch noch nicht bewieſen. Aus ſpäterer Zeit, vor Allem im 4. Jahrhundert, finden ſich viele Namen bekannter römiſcher Adelsgeſchlechter in den Katakomben. Es ſtehen dann auf der Grabplatte unter dem Namen häufig die Buchſtaben V. C. (= vir clarissimus) oder C. F. (= clarissima femina). Eine griechiſche Inſchrift betont von einer hier beſtatteten Eugenia, ſie ſei eine „adelige Frau, aus hochberühmtem Blut entſproſſen“.

Ueber die Stellung der alten Chriſten zu ſtaatlichen und ſozialen Einrichtungen haben wir auch durch Inſchriften mehrfache Anhaltspunkte gewonnen. So erfahren wir aus

ihnen, daß die Teilnahme der Christen am Militärdienst viel bedeutender gewesen sein muß als man nach den Aeußerungen der Schriftsteller erwarten sollte. Interessanter noch ist der Aufschluß, den wir aus Inschriften für die Stellung der Christen zur Sklaverei gewinnen. Im Ganzen sind christliche Inschriften, welche Sklaven oder Freigelassene erwähnen, selten. Da bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts die christlichen Bekenner überwiegend aus den niederen Volksklassen gewonnen wurden, so mag für jene erste Zeit darin der Grund liegen, daß christliche Familien keine Sklaven hatten. Aber die Entstehung der betreffenden Inschriften liegt diesseits dieses Zeitraums, und so scheint ihre Seltenheit doch auch auf dem Umstande zu beruhen, daß die Institution der Sklaverei, die, auf rechtlichen sozialen Verhältnissen des Altertums beruhend, durch das zu einem Eingriff in diese Verhältnisse nicht berufene Christentum nicht sofort aus der Welt geschafft werden konnte, doch in den Gemeinden nur in möglichst kleinem Umfange noch aufrecht erhalten wurde.

Eine dahin gehörende Inschrift lautet einfach: „Hier liegt Notatus, der treueste Sklave“. Dabei ist das Symbol der Palme angebracht. Eine andere besagt: „Dem wohlverdienten Fortunio, welcher lebte 16 Jahre 15 Tage setzten dies Grabmal seine Herren. Er ruhe in Frieden“. Nach den litterarischen Nachrichten drang die Kirche wie auf eine menschenwürdige Behandlung so auch auf Freilassung der Sklaven. Letzteres geschah wohl nicht selten durch vornehme und reiche Leute, die zum Christentum übertraten. Wie dankbar dafür die Freigelassenen sein konnten, zeigt uns eine erhaltene Inschrift des edeln Inhalts: „Der adeligen Frau Petronia Auxentia, welche 30 Jahre lebte, der wohlverdienten, die in Frieden ruhen möge, setzten dies Grabmal ihre Freigelassenen“. Aehnlich folgende Inschrift:

„Dem Aurelius Scolacius, dem würdigſten Herrn, welcher 70 Jahre lebte, ſetzten dies Grabmal ſeine Freigelaſſenen. Er ruhe in Frieden“.

Wertvoll für die Beurteilung der Sklaverei ſeitens der alten Kirche ſind jene auch in chriſtlichen Gräbern gefundenen Bullen, Täfelchen oder Bänder aus Metall, welche am Halſe fluchtverdächtiger Sklaven befeſtigt zu werden pflegten. Man fand derartige Gegenſtände, deren chriſtlicher Urſprung durch das beigeſetzte Monogramm Chriſti feſtſteht, welche z. B. folgende Inſchrift trugen: „Halte mich und bringe mich zurück auf das Marsforum zu Maximianus Antiquarius“. Eine andere derartige Inſchrift hat reges Intereſſe erregt, weil ſie einem Sklaven gehörte, der im Beſitz eines kirchlichen Beamten oder gar der Kirche ſelbſt geweſen. Sie lautet nämlich: „Halte mich, weil ich geflohen bin und bringe mich zurück zu Viktor, dem Akoluthen bei der Baſilika des Clemens“. Eine andere derartige Inſchrift nennt die Baſilika St. Pauli. Beide ſind ein Beweis, daß wie die antiken Heiligtümer ſo auch chriſtliche Kirchen oder Klöſter ſchon in früherer Zeit Sklaven hatten.

Solche Tafeln mit der Angabe des Verbrechens wurden im Altertum auch den Verbrechern beim Gang zur Hinrichtung umgehängt. Daß dies auch bei Chriſten geſchah, erzählt uns der Kirchenhiſtoriker Euſebius in dem Bericht über die unter dem Kaiſer Marc Aurel wütende Chriſtenverfolgung in Südfrankreich. Hier trug ein gewiſſer Attalus, der als eine Stütze der Gemeinde bezeichnet wird, beim Eintritt in die Arena eine ſolche Tafel mit der Inſchrift: „Dies iſt der Chriſt Attalus!“ Hier war alſo das Verbrechen in dem bloßen Namen „Chriſt“ ſchon ausgedrückt.

Aber noch in anderer Beziehung haben wir wie durch die Aufdeckung der römiſchen Katakomben überhaupt, ſo

insbeſondere über die geſellſchaftliche Stellung der Chriſten durch Inſchriften Aufſchluß erhalten. Man kann fragen: wie war es möglich, daß die Chriſtengemeinde in Rom unter den Augen der ihr feindlichen Staatsgewalt ſo ungeheure Grabanlagen ausführen konnte, da ſie ſich doch zu einer verbotenen Religion bekannte? Nun, ihre Religion war freilich vom Staate verboten, aber doch nur inſoweit, als die Bekenner derſelben gegen das Staatsgeſetz verſtießen; wo dies aber nicht der Fall war, blieben ſie unbehelligt. Und es war nicht der Fall in der Anlage der chriſtlichen Grabſtätten. Dieſelben waren ſchon durch das gemeine römiſche Recht über das Begräbnisweſen als heilige unverletzliche Orte geſchützt. Die Chriſten konnten alſo, da dies nichts ungeſetzliches war, Grabſtätten anlegen, ſo gut wie ihre heidniſchen Mitbürger. So haben wir oben ſchon Inſchriften erwähnt, welche nach antiker Sitte die Anlage und den Bau des Grabes noch bei Lebzeiten desjenigen, der darin beigeſetzt werden ſollte, erwähnen. Auf anderen Inſchriften iſt vom Kauf des Grabes die Rede, dabei auch nicht vergeſſen zu bemerken, daß der Kauf in Gegenwart von Zeugen geſchah. So lautet z. B. eine Inſchrift: „In einer neuen Gruft nahe bei den Heiligen (d. h. den hier Beſtatteten) kauften ſich Valeria und Sabina ein Doppelgrab von Aper und Viator“. In einer anderen heißt es: „Septimius kaufte ſich von dem Totengräber Quintus einen Platz bei dem heiligen Cornelius“. Eine weitere Inſchrift, welche auch den Preis angiebt, bezeugt, daß der Kauf: „in Gegenwart der Totengräber Severus und Laurentius“ abgeſchloſſen wurde. Dieſe Inſchriften ſtammen freilich alle aus dem nachkonſtantiniſchen Zeitalter und geben uns Kunde von dem damaligen kirchlichen Aberglauben, indem die Leute darauf ausgingen, ſich für Geld eine Grabſtätte in der Nähe einer Märtyrer- oder Heiligen-

gruft zu ſichern. Laut vorhandener Inſchriften haben die kirchlichen Oberen zur Anlage derartiger Privatgräber ihre Erlaubnis geben müſſen. Man war darin aber offenbar ſehr willfährig, denn wir können jetzt noch ſehen, wie rückſichtslos man dabei verfuhr, wie man mitten in Wandgemälde und andere Verzierungen der Grüfte die Grabniſchen hineinbrach. Man hat ſogar, was ebenfalls inſchriftlich bezeugt iſt, ſchon vorhandene Gräber geleert, um anderen Leichen Platz zu machen, ein Verfahren, welches mit der antiken Unverletzlichkeit des Grabes in ſchroffem Widerſpruch ſtand. In dieſer Beziehung war die Bemühung des Papſtes Damaſus vergebens, der, wie ſchon erwähnt, am Ende des 4. Jahrhunderts die Katakomben reſtaurierte und in beſcheidenem Sinne davon Abſtand nahm, ſeinen Leib in der Nähe der Märtyrer beiſetzen zu laſſen, wie folgende, von ihm geſetzte metriſche Inſchrift bezeugt:

Hier liegt, frägſt du, zuſammengeſcharet die Menge der Frommen.
Hochehrwürdiges Grab bewahrt der Heiligen Leiber.
Ihre erhabenen Seelen entflogen zum Reiche der Himmel.
Hier ſind gebettet des Xyſtus Gefährten, Beſieger der Feinde;
Hier der Aelteſten Schar, die Chriſti Altäre behütet;
Hier nicht minder der Prieſter, der ſtets in Frieden gewandelt;
Hier die Griechenland einſt entſandt, die heilgen Bekenner,
Jünglinge auch und Knaben dabei und Greiſe mit Enkeln,
Welche getreu und keuſch jungfräulichen Wandel erwählet.
Hier, ich geſteh's, wollt' meine Gebeine ich, Damaſus, bergen,
Aber ich ſcheute zu ſtören die heiligen Reſte der Frommen.

So geben uns dieſe ſpäteren Inſchriften über gewiſſe Seiten des chriſtlichen Volksaberglaubens Kunde. Um aber auf jene Frage nach der Anlage jener großartigen Grabſtätten zurückzukommen, ſo beſtand der Anfang derſelben wohl darin, daß einzelne wohlhabende Gemeindeglieder Grundſtücke kauften und ſie allen Glaubensgenoſſen zugänglich

machten. Das bezeugen uns außer den schon erwähnten Inschriften auch andere, wonach ein gewisser Valerius Merkurius die Grabstätte für sich und seine männlichen und weiblichen Freigelassenen, „welche zu meiner Religion gehören", bestimmt habe. Eine andere ähnliche Inschrift lautet: „Markus Antonius Restitutus errichtete diese Ruhestätte für sich und die Seinen, welche gläubig sind in dem Herrn". Deutlich spricht in dieser Beziehung auch eine Inschrift aus Nordafrika: „Euelpius, ein Verehrer des Wortes, hat dieses Grundstück zu Gräbern hergegeben und ganz aus eigenen Mitteln eine Gruft gebaut. Er hinterläßt der heiligen Kirche dieses Denkmal. Heil Euch ihr Brüder, Euelpius grüßt Euch aus reinem und einfältigem Herzen, Euch, die ihr aus dem heiligen Geiste geboren seid!" Neben solchen privaten Stiftungen muß aber die Christengemeinde in Rom auch von sich aus ihre Begräbnisäcker angelegt haben, und die Möglichkeit dazu hat man daraus erklärt, daß die Gemeinde sich dort, aller Wahrscheinlichkeit nach, nach der Weise der antiken Begräbnisgenossenschaften konstituiert hatte. Es gab nämlich in Rom am Ende der Republik und in der Kaiserzeit eine Menge Genossenschaften, die sich entweder zum Privatkultus irgend einer Gottheit, oder zur Wahrung von Standesinteressen (denn meist waren es Handwerker) vereinigt hatten. Auch die Letzteren verehrten dann irgend eine besondere Gottheit als Schutzpatron. Bei allen aber war die Sicherung eines ehrlichen Begräbnisses in den Satzungen, wie uns solche erhalten sind, vorgesehen. Es gab aber auch Genossenschaften, welche lediglich für den letztgenannten Zweck sich gebildet hatten. Diese Armenvereine (collegia tenuiorum) waren durch kaiserliche Erlasse ausdrücklich von dem Verbot der geheimen Gesellschaften ausgenommen. Es ist nun aus verschiedenen Gründen, deren nähere Erörterung uns hier

zu weit führen würde, im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß auch die Chriſtengemeinde in Rom ſich als eine ſolche Genoſſenſchaft zuſammen gethan und dadurch einen gewiſſen Rechtsſchutz vor dem Geſetz verſchafft hatte. Sie that ja damit nichts Ungeſetzliches. Die jedenfalls ſehr beträchtlichen Koſten für die umfangreichen unterirdiſchen Grabanlagen konnten nur durch die Gemeinſchaft aufgebracht werden. Dazu mußte irgend jemand vor dem Geſetz als Beſitzer dieſer Grundſtücke gelten. Wir wiſſen auch aus anderweitigen Quellen, daß die Chriſten ſchon vor Conſtantin als Genoſſenſchaft Grundeigentum beſaßen. Als religiöſe Genoſſenſchaft konnten ſie das nicht, denn als ſolche waren ſie von dem Staat, deſſen Aufſicht das ganze Religionsweſen unterſtand, nicht anerkannt. So blieb nur die Bildung eines Begräbnisvereins übrig. Es wird dies, um einen für die Sache ſprechenden Grund noch zu erwähnen, unter Anderem auch geſtützt durch eine merkwürdige Uebereinſtimmung von Nachrichten chriſtlicher Schriftſteller mit antik heidniſchen Inſchriften. Es teilt uns nämlich eine im antiken Lanuvium aufgefundene lange Inſchrift über die Satzungen einer hauptſächlich aus Sklaven beſtehenden und der Diana und dem Antinous geweihten Begräbnisgenoſſenſchaft die intereſſanteſten Einzelheiten mit. Darnach mußte jedes Mitglied beim Eintritt in die Genoſſenſchaft außer einem Fäßchen Wein 100 Seſterzen (etwa 15 Mark) bezahlen. Der Monatsbeitrag betrug 5 Aſſe (20 Pfennig). Dafür bezahlte die Genoſſenſchaft die Beerdigungskoſten der Mitglieder bis zur Höhe von 400 Seſterzen (60 Mark). Sechsmal im Jahre ſpeiſten die Mitglieder der Genoſſenſchaft zu Ehren ihrer Schutzgottheiten, wobei jeder ſeinen beſtimmten Anteil an Brod und Wein erhielt. Ganz ähnlich erzählt nun der chriſtliche Schriftſteller Tertullian (im 10 Kapitel ſeines

Apologeticus): „Jeder, der will und kann und wie er will und kann, legt an einem bestimmten Tage einen mäßigen Beitrag ein, ohne Zwang, freiwillig. Das Geld ist eine Hinterlegung der Nächstenliebe, denn es dient nicht zu Gastmählern und Gelage oder Völlerei, sondern um Arme damit zu nähren und zu begraben". Diese Nachricht stimmt mit jener antiken Inschrift merkwürdig überein. Und auch das ist eine Unterstützung der Annahme, daß die Christengemeinde in Rom die gesetzlich zulässige Form einer Begräbnisgenossenschaft angenommen hatte.

Die bisherigen Gewohnheiten des Lebens konnten natürlich von den Christen mit einem Male nicht geändert werden. Im Altertum beherrschte die Religion das gesamte Leben. Die Götterbilder standen in den Häusern so gut wie in den Tempeln. Die Mythologie war die unerschöpfliche Quelle, aus welcher die Künstler und Handwerker die Verzierungen schöpften für alle möglichen Gerätschaften des alltäglichen Lebens. Auch bei den Christen war dies nicht anders: die Verzierungen, welche wir an ihren Gräbern finden, wie besonders der gute Hirte, der Fisch, die Taube, der Anker und Andere, brachten sie auch an häuslichen Geräten, wie Trinkbechern, Schmuckkästchen, Toilettegegenständen und dergleichen, an. Derartige Dinge wurden dann auch, wie Funde in den Gräbern uns beweisen, mit entsprechenden Inschriften versehen. So lesen wir auf Ringen die Worte: Lebe in Gott; — meine Hoffnung in Gott; — in Gott mein Leben; — Herr hilf. Ein elegantes Schmuckkästchen, das nach seiner Verzierung niemand für christlich halten würde (es zeigte die Toilette der Venus) ist als christlich gekennzeichnet durch die Inschrift: „Sekundus nnd Projekta, möget ihr leben in Christo". Es war wohl ein Hochzeitsgeschenk. Eine Haarnadel aus Elfenbein zeigt die Worte: „Romula mögest du allezeit in Gott

leben“. Und auf einem ähnlichen Gegenstande lesen wir in griechischer Sprache: „Zum glücklichen Gebrauch, o Herrin, mögest du frohe Stunden verleben“. Man sieht leicht, daß diese Gegenstände Geschenke bildeten, und es war schön und sinnig, auf dieselben jene frommen Wünsche einzugraben.

Freilich nicht nur vom Glauben, auch vom Aberglauben der alten Christen zeugen derartige Gegenstände mit ihren Inschriften. Hierher gehören insbesondere die ziemlich häufigen Amulette, die man in Form von geschnittenen Steinen, von Plättchen aus Metall, Elfenbein oder Knochen, auch von den unter dem Namen von Bullen bekannten kleinen Behältern in christlichen wie in heidnischen Gräbern findet. Diese Gegenstände bilden den Punkt, an welchem die verschiedenen, sonst sich so schroff einander gegenüber stehenden Religionen zusammentreffen. Der Aberglaube ist allen gemeinsam und die Formen und Formeln desselben fließen aus den verschiedenen Religionen zusammen. Gewisse Amulette haben die Christen aus dem Heidentum unmittelbar beibehalten. Andere zeigen uns eine Vermengung christlicher, heidnischer und jüdischer Ideen. So wurde auf manchen nur der Name Christi oder irgend ein christliches Zeichen beigesetzt, um sie den Anhängern der Kreuzesreligion genehm zu machen. Ein Medaillon zeigt auf der einen Seite den Kopf Alexanders des Großen, auf der anderen eine Eselin mit einem saugenden Füllen und dabei die Worte: „Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn“. Der in der Magie des Mittelalters eine so große Rolle spielende Schlüssel Salomo's stammte aus dem jüdischen Volksaberglauben. Vor dem jüdischen Gesetze erschienen allerdings Dinge wie Amulette und dergleichen als Entehrung Jehova's, als Götzendienst. Die Ohrringe, welche Jakob den Seinen abnahm und vergrub (1 Mose 35, 4),

die kleinen Monde, welche die Frauen ſich anhingen (Jeſ. 3, 18) waren wol nichts anderes als derartige Amulette. Solch jüdiſcher Aberglaube hat ſich auch mit chriſtlichen Ideen gemiſcht. So zeigt ein Kupferplättchen, welches als Amulett getragen wurde, auf der einen Seite die Inſchrift: „Der Herr ſiegt, der Löwe aus dem Stamme Juda“, und auf der anderen Seite lieſt man: „Jeſus Chriſtus! Binden wird dich, Vogel der Nacht, der Arm Gottes und das Siegel Salomos. Keine Gewalt ſollſt du haben über eine reine Seele, ſeieſt du auch wer du willſt“. Aber auch eigentümlich chriſtliche Amulette kommen vor: kleine Fiſche aus Bronze oder Glas, in denen man das Symbol Chriſti ſah, tragen die Inſchrift: „Mögeſt du mich bewahren“. Medaillen zeigen das Bild des Beſitzers auf der einen und das Monogramm Chriſti oder ähnliche chriſtliche Zeichen auf der anderen Seite. Entſprechend den kleinen Bullen, welche man in Rom den Kindern als Mittel gegen den böſen Blick umhing, fand man auch in chriſtlichen Gräbern ſolche kleinen Behälter, zuweilen in der Form des Kreuzes, in welche man kleine Stückchen von Reliquien einſchloß. Eine ſolche aus dem Orient ſtammende chriſtliche Bulle trägt die griechiſche Inſchrift: „Ich beſchwöre dich, Satan — du Kreuz waſche mich rein — daß du niemals deinen Ort verläſſeſt, im Namen des Herrn, des lebendigen Gottes. Geleſen im Wohnhauſe derer, die ich geſalbet habe“. Die letzteren Worte machen es wahrſcheinlich, daß ein Prieſter, welcher den Kranken ſalbte, ihm das Amulett ſelbſt übergeben hatte. In St. Lorenzo zu Rom fand man auf der Bruſt eines Toten eine ſolche Bulle in Form eines Kreuzes. Der Längsbalken zeigt in untereinanderſtehenden Buchſtaben die Inſchrift: „Das Kreuz iſt mein Leben“ und der Querbalken: „O Feind dir ſei Tod“. Auf der Rückſeite lieſt man die Worte: „Mit uns iſt Gott“ und „Emanuel“. Aehnlich

zeigt ein kleines aus einem Grabe in Athen ſtammendes und jetzt im chriſtlichen Muſeum zu Berlin aufbewahrtes Kreuz aus Kupfer eine Inſchrift, welche in beiden Richtungen geleſen, die griechiſchen Worte: phōs und zoë angiebt, d. h. Licht, Leben, bekannte bibliſche Bezeichnungen Chriſti.

So wird das Verſtändnis des Glaubens und Aberglaubens des chriſtlichen Volkes durch ſolche Funde, die uns eine unmittelbare Anſchauung gewähren, ſehr erleichtert. Es iſt übrigens zu Ehren der Chriſten zu ſagen, daß allem Anſcheine nach ſolche abergläubiſchen Anſchauungen und Gebräuche erſt mit dem Eindringen breiter Volksmaſſen in die Kirche, im 4. Jahrhundert, in größerem Umfange aufkommen. Wenigſtens hören wir erſt in dieſer Zeit die chriſtlichen Schriftſteller in ſcharfer Weiſe gegen ſolchen Aberglauben ſich ausſprechen. Die Religionsmengerei, von welcher dieſe Gegenſtände mit ihren Inſchriften Zeugnis ablegen, konnte freilich nicht ausbleiben. Schon im Altertum war ſie vorhanden, da alle möglichen Kulte in Rom zuſammenſtrömten. Aber als die römiſche Kulturwelt nicht mehr, wie es bisher geſchehen war, aus freier, mit Mannesmut und unter Umſtänden mit dem Leben zu verteidigender Ueberzeugung in die chriſtliche Kirche eintrat, ſondern durch das Machtgebot der Kaiſer dazu gezwungen wurde, da konnten die Volksmaſſen nicht über Nacht ihre alten religiöſen Anſchauungen abſtreifen, und aus Polytheiſten ſtrenge Monotheiſten werden. Es mußte vielmehr, ganz von ſelbſt, manches Heidniſche in die chriſtliche Kirche ſich hinüberflüchten und, da es als Glaube nicht mehr gelten konnte, als Aberglaube fortbeſtehen. Derartige Gegenſtände mit ihren Inſchriften ſind alſo auch für die Religionsgeſchichte leicht zu verwerten.

Was wir aus Inſchriften für die Archäologie der

kirchlichen Verfassung und des Kultus, für Thatsachen der äußeren Kirchengeschichte oder der Dogmengeschichte zu gewinnen vermögen, ist natürlich spärlich im Vergleich zu den aus den litterarischen Quellen zu schöpfenden Kenntnissen. Doch bieten auch hier die Monumente manche Ergänzung. So findet sich die auffallende Erscheinung, daß unter den vielen Inschriften Nordafrikas, welche Bezug nehmen auf die Verehrung von Märtyrern oder Heiligen und deren Feste, Marienfeste niemals genannt sind. Manche Inschriften von dort erwähnen die große Kirchenspaltung der Donatisten, sowie die Verfolgungen, welche die Glieder der katholischen Kirche von Seiten der dem Arianismus anhängenden Vandalen zu erleiden hatten.

Von einer innerkirchlichen Streitigkeit der römischen Kirche, über welche die litterarischen Nachrichten gänzlich schweigen, haben wir durch Inschriften Kunde erhalten. Es fanden nämlich im Laufe des 3. Jahrhunderts in der Kirche ziemlich heftige Streitigkeiten statt in Betreff Wiederaufnahme solcher, die wegen grober Sünden aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen worden waren. Eine strengere Partei verweigerte diese Wiederaufnahme, während die römische Kirche die mildere Praxis festhielt. Es kam deshalb sogar zu einer Kirchenspaltung, dem sogenannten Novatianischen Schisma (250). Ein halbes Jahrhundert später, zur Zeit der diocletianischen Verfolgung, brachen wieder ähnliche Streitigkeiten aus; die Zahl derer, welche den Glauben verleugneten, war in dieser blutigen und grausamen Verfolgung sehr groß. Nach ihrer Beendigung waren die Meinungen über die Wiederaufnahme der Abgefallenen und über die Bedingungen dazu geteilt, aber der Bischof in Rom verlangte ernste Buße. Es kam darüber zu solchen Zwistigkeiten und Unruhen in der Kirche, daß die bürgerliche Gewalt, nämlich der Kaiser Maxentius, einschreiten

mußte. Das geſchah zunächſt unter dem Papſte Marcellus, der von 307—309 regierte. Was unter ihm ſich ereignete, erzählt uns eine Inſchrift, die von dem Papſt Damaſus geſetzt wurde, die uns aber nur in einer Abſchrift erhalten iſt. Sie lautet:

Allen Verworfenen ward er Feind, der Leiter der Kirche,
Weil er, haſſend die Lüge, verlangte die ernſteſte Buße.
Haß erhob ſich und Streit, Aufruhr und bittere Zwietracht;
Grimmig tobte der Mord und löſte die kirchliche Einheit.
Weil ein Anderer gefehlt, der Chriſtum ſchnöde verleugnet,
Wütete Grimm der Tyrann, verbannte den würdigen Biſchof.
Dies ſchrieb hier Damaſus, damit die Gemeinde gedenke
Marcellus des edelen Hirts und ſeiner Verdienſte.

Unter dem Nachfolger des Marcellus, dem Papſte Euſebius, gingen die Streitigkeiten weiter. Das erfahren wir ebenfalls aus einer Inſchrift. Sie war wohl auch früher ſchon aus Abſchriften handſchriftlich bekannt, aber die bedeutendſten Kirchenhiſtoriker bezogen ſie nicht auf den Papſt Euſebius, ſondern auf einen ſonſt unbekannten Biſchof dieſes Namens, weil ſie ſich nicht denken konnten, daß ſo tief eingreifende Erſchütterungen der römiſchen Kirche dem Gedächtnis der zeitgenöſſiſchen Kirchenſchriftſteller ſollten entgangen ſein. Und doch iſt dies thatſächlich der Fall, denn durch Auffindung der auf einer mächtigen Marmorplatte eingegrabenen Inſchrift, bei der bemerkt iſt, daß der Papſt Damaſus dies Denkmal dem Biſchof und Märtyrer Euſebius errichtet habe, ſchwand jeder Zweifel, daß hier von Unruhen unter dem Nachfolger des Marcellus berichtet ſei. Als der berühmte Archäologe de Roſſi im Jahre 1856 die Inſchrift fand, ſah er mit ſeinem ſcharfen Kennerblick freilich bald, daß es nicht die zur Zeit des Damaſus gefertigte Originalinſchrift ſei, ſondern eine Copie, die ein päpſtlicher Reſtaurator des 5. oder 6. Jahrhunderts an

Stelle jener, die vielleicht unter den Zerstörungen der Goten zerschlagen worden war, errichtet hatte. Aber es gelang dem großen Forscher, durch wiederholte Nachgrabungen sogar noch Bruchstücke des Originals aufzufinden. Die Inschrift lautet:

Heraklius verwarf der Gefallenen Klage und Buße,
Eusebius verlangt' die bitteren Thränen der Reue.
Neu erhob sich der Streit und wachsend tobte die Zwietracht;
Wut der Parteien zerriß das Volk, es wütet' das Mordschwert.
Beide verbannt' der Tyrann, gleich strafend die Schuld wie die Unschuld,
Denn es suchte der Leiter der Kirche zu wahren den Frieden.
Freudig ertrug er die Straf', aufschauend zum ewigen Richter.
Auf Siziliens Küste verließ er die Welt und das Leben.

Wir erfahren hier, daß ein gewisser Heraklius an der Spitze derjenigen stand, welche die Bedingungen der Aufnahmen sehr leicht machten und dieselben ohne ernstliche Reue und Buße vom Papste zu erzwingen suchten. Da dieser darauf nicht eingehen konnte, so wurden beide von Maxentius verbannt, und zwar der Bischof Eusebius nach Sizilien, wo er nach anderen Nachrichten den Märtyrertod erlitten haben soll. Vielleicht ist dieser Heraklius derselbe, der in der vorhergehenden Inschrift als „der Andere" bezeichnet wird. So erhalten wir durch diese Inschriften Kunde von einer innerkirchlichen Streitigkeit in Rom, über welche sich die litterarischen Nachrichten gänzlich ausschweigen.

Zum Schluß wollen wir noch einige Beispiele anführen, die uns zeigen, wie Inschriften durch die Unkenntnis ihrer Leser oder durch falsche Deutungen auch zu Mißverständnissen und falschen kirchengeschichtlichen Annahmen Veranlassung geben können. So glaubte man aus einer halbverwitterten Inschrift in Pompeji das Wort „Christen" herauslesen und daraus das Vorhandensein einer Christen-

gemeinde daſelbſt nachweiſen zu können. Es iſt darüber zwiſchen den Gelehrten viel hin und her verhandelt worden. Doch iſt die Annahme einer pompejaniſchen Chriſtengemeinde jetzt allgemein aufgegeben, da nicht einmal feſtſteht, wie jenes halbverwiſchte Wort, geſchweige die ganze Inſchrift, überhaupt gelautet hat.

In dem Aufſatze „Paulus und Petrus in Rom“ haben wir bereits erwähnt, wie man die Geſchichtlichkeit der Sage von dem Zauberer Simon, den Petrus bis nach Rom verfolgt habe, aus einem Stein zu beweiſen ſuchte, den die Anhänger deſſelben ihm geſetzt hätten und der die Inſchrift getragen habe: „Dem heiligen Gott Simon“. Man fand auch im Jahre 1574 dieſen Stein, aber die Widmung lautete auf den altſabiniſchen Landgott Semo Sancus. Durch die Aehnlichkeit des Namens hatten ſich jene alten Berichterſtatter irre führen laſſen.

Ein andermal glaubte man durch eine aufgefundene Inſchrift eine chronologiſche Schwierigkeit, die den Gelehrten viel zu ſchaffen machte, glücklich beſeitigt. Bekanntlich wird bei Lukas erzählt, die Eltern Jeſu ſeien durch eine unter dem Statthalter Quirinius ſtattfindende Schätzung veranlaßt worden, nach ihrem Stammorte Bethlehem zu reiſen, wo Jeſus dann geboren wurde. Nun wiſſen wir aber aus anderweitigen Nachrichten ganz ſicher, daß dieſer Quirinius erſt im Jahre 6 unſerer Zeitrechnung Statthalter von Syrien wurde und einen Steuercenſus vornahm. Andererſeits ſoll Jeſus auch unter dem König Herodes geboren ſein. Letzterer ſtarb aber ſchon im Jahre 4 vor Beginn unſerer Zeitrechnung, und damals war nicht Quirinius, ſondern Sentius Saturninus Statthalter der Provinz Syrien, zu welcher Paläſtina gehörte. Darnach fiele nach der erſten Angabe die Geburt Chriſti ſechs Jahre ſpäter, nach der zweiten vier Jahre früher als wir ge-

wöhnlich in unſerer Zeitrechnung annehmen. Das Zweite aber, die Geburt Chriſti noch unter Herodes, iſt ſo übereinſtimmend bezeugt, daß daran nicht zu zweifeln iſt. Wie aber konnte dann die Geburt Chriſti in die Zeit der Schätzung des Statthalters Quirinius fallen, die 4 + 6 = 10 Jahre nach dem Tode des Herodes ſtattfand? Die Apologeten der Evangeliſchen Geſchichte waren in Verlegenheit, die Feinde benutzten es zu einem Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Evangelien überhaupt. Da war heller Jubel im Lager der Erſteren, als man im Jahre 1774 in Tivoli (dem antiken Tibur) bei Rom eine antike Grabinſchrift fand, welche einem Manne geſetzt worden war, der zweimal die Provinz Syrien als Proconſul verwaltet hatte. Man ſchloß aus anderweitigen Angaben der Inſchrift, daß dieſelbe auf jenen Quirinius gehe: derſelbe ſei alſo im Jahre 6 zum zweiten Male Statthalter in Syrien geweſen und zum erſten Male 10 Jahre früher, und während dieſer erſten Statthalterſchaft ſei Jeſus geboren. Leider iſt aber die Beweiskraft dieſes Fundes auch wieder als nicht ſtichhaltig erkannt worden. Denn die Inſchrift iſt doch nur ein Bruchſtück und der Name deſſen, dem ſie geſetzt wurde, fehlt. Außerdem aber wiſſen die litterariſchen Nachrichten von einer zweiten Statthalterſchaft des Quirinius nichts. Man kann alſo nur annehmen, daß Lukas ſich geirrt hat.

Einen faſt komiſchen Irrtum hat das Mittelalter in ſeiner Heiligenſucht mit der Schöpfung der Legende von der heiligen Urſula mit ihren 11000 Jungfrauen in Köln begangen. Es handelt ſich hier freilich nur um einen Irrtum handſchriftlicher Aufzeichnungen. Die älteſten Nachrichten der Legende wiſſen nämlich nur von 11 Jungfrauen zu erzählen, die in Köln durch die wilden heidniſchen Hunnen den Märtyrertod erlitten haben ſollten. Da las man die in der Handſchrift ſtehenden Worte XI M. Virg.

falſch als undecim millia virginum d. h. elftauſend Jungfrauen, während es richtig zu leſen iſt: undecim martyres virgines d. h. die elf Märtyrerjungfrauen. Die Wunderſucht hatte alſo auch hier die Augen geblendet und das Verſtändnis umnebelt. Aber zum höheren Beweis der Wahrheit jener falſchen Lesart zieren bis heute die Schädel der elftauſend Jungfrauen als anmutiger Schmuck die Wände der Urſulakirche im heiligen Köln.

Die Stellung der alten Christen zur Kunst.

Der Realismus, dessen man unsere Zeit anklagt, hat in richtiger Anwendung auf die Gebiete der Wissenschaft doch auch seine sehr guten Seiten. In dem Streben, alle Wolken menschlicher Phantastereien und Träumereien zu zerstören und den Dingen auf ihren wirklichen Grund zu kommen, ist eben doch, trotz aller vorkommenden Verirrungen, der einzige Weg gegeben, das höchste Ziel menschlichen Denkens zu erreichen, nämlich die Wahrheit. In solchem Lichte müssen wir es betrachten, wenn denn auch speziell die Geschichtsforschung mit unerbittlicher Kritik so manche angenehme Tradition zerstört und vielleicht als unhistorisch erweist; und selbst, wenn auf diesem Gebiete Überstürzungen vorkommen, wie die in der Gegenwart fast Mode gewordenen Rettungen, so liegt in dem Prinzip, jede historische Erscheinung im Lichte ihrer Zeit zu erfassen und sie aus dem Zusammenhang aller auf sie einwirkenden Verhältnisse zu verstehen, eben doch die einzige Möglichkeit, ein ungetrübtes Urteil über sie zu gewinnen. Es ist das Verdienst des vielgeschmähten protestantischen Rationalismus, jenen Grundsatz auch auf die Geschichte der christlichen Kirche, deren Entstehung und Begründung angewandt zu haben, und er ist seitdem auch in der Theologie maßgebend geblieben, wenn sie überhaupt auf dem Boden der Wissenschaft stehen will. Wie erfolgreich das ist, wie auch hier altüberlieferte eingewurzelte Vorurteile zerstreut werden, zeigt sich auch ganz deutlich auf dem Gebiete der christlichen Kunst. Man kann in vielen Büchern immer noch das alte

Gerede finden von dem Kunsthaß und der Bilderfeindschaft der ersten Christen; man beweist durch einige Aussprüche des finstern Tertullian, daß das Christentum einen höchst ungünstigen Einfluß auf die Kunst ausgeübt habe. Man kann einem reformirten Christen in der Schweiz auseinandersetzen, daß eine Kirche mit Gemälden schöner sei als eine mit weißgetünchten Wänden, — er sagt einfach: „Du sollst dir kein Bildnis, noch irgend ein Gleichnis machen" und die Debatte ist fertig. Die Bauern in der Pfalz würde man vergeblich zu bewegen suchen, auch nur ein Crucifix in der Kirche anzubringen, und andererseits würde uns ein Katholik, dem man von der Kunstpflege im Protestantismus reden wollte, hohnlachend auf die Bilderstürmer hinweisen. Nun würden wir entschieden gegen den vorhin genannten Grundsatz einer historischen Beurteilung verstoßen, wollten wir nicht auch bei allen diesen Erscheinungen ihre berechtigte Grundlage erkennen. Da müssen wir verstehen, wie in der ersten Christenheit Stimmen gegen die Kunst sich vernehmen lassen konnten: diejenige, die man dort vor sich hatte, war eben eine heidnische, und wenn wir auch den Mangel an ästhetischer Würdigung etwas beschränkt finden, so ist es doch viel verlangt, das Leute die Götterbilder derjenigen ästhetisch bewundern sollen, von denen sie blutig verfolgt werden. Wer sein Brot mit Thränen ißt, hat andere Sachen zu thun, als die Kunst zu pflegen. Wir werden auch begreifen, warum die Reformation zur Ausartung der Bilderstürmerei gelangen konnte: ein Extrem rief nur das andere hervor, der Mißbrauch der Bilder auf römischer Seite verursachte deren Zerstörung auf reformirter Seite. Ebenso muß uns das Widerstreben der Pfälzer gegen Kreuz und Crucifix erklärlich sein, wenn wir daran denken, wie viele protestantische Kirchen der Pfalz unter dem Kurfürsten Karl Theodor durch Aufsetzung des Kreuzes

auf den Thurm einfach den Katholiken zugeteilt wurden. Nichtsdestoweniger müssen wir doch behaupten, daß alle Opposition gegen bildnerischen Schmuck in den Kirchen im Grunde doch nur auf Vorurteilen beruht, die vor historischen und archäologischen Forschungen nicht mehr bestehen können. Seit die Grüfte der Katakomben vor den Thoren Roms erschlossen sind, seit uns dort die stummen Zeugen von der Lebensfreudigkeit der ersten Christen erzählen, mit der sie auch jene trüben freudlosen Stätten unter der Erde schmückten und mit Mitteln der Kunst dem Tode seinen Schrecken nahmen, seitdem sollte die Meinung von dem Kunsthaß und der Bilderfreundschaft der alten Christen endlich einmal aufzugeben sein. Und sie ist denn auch allgemach aufgegeben.

Man hat lange Zeit für die vorkonstantinische Epoche geleugnet, was man für die nachkonstantinische zugeben mußte. Denn die letztere läßt doch ganz gewiß nichts von Kunstfeindschaft wahrnehmen. Vielmehr, sobald die Kirche den ersten Cäsaren unter ihren Bekennern zählte und damit den äußeren Bedrückungen entrückt war, zeigt sie auch eine Inanspruchnahme künstlerischer Thätigkeit zum würdigen Schmuck ihres Cultus, seiner Räume und seiner Handlungen.

Das vierte christliche Jahrhundert sieht schon eine reiche kirchliche Kunst. Ueber den Grabstätten vor den Thoren Roms erheben sich kleine Basiliken. Andere werden im größeren Umfange im Innern der Stadt erbaut. Es sind dies jene uralten Kirchen Roms, die zum Teil nur aus litterarischen Nachrichten bekannt sind, zum Teil, wenn auch durch vielerlei Umbauten späterer Jahrhunderte verändert, noch heute bestehen. Dahin gehören solche Kirchen wie St. Agnese, St. Clemente, St. Croce, St. Prassede, St. Pudenziana, St. Maria in Trastevere, dahin aber auch die über den angeblichen Grabstätten der Apostelfürsten erbauten Basiliken, die Alte Peterskirche auf dem vatika-

nischen Hügel und St. Paul an der nach Ostia führenden Straße. Daß schon Constantin der Große selbst diese ersten Bauten zur Verherrlichung der Apostelfürsten aufführen ließ, daran zu zweifeln liegt kein Grund vor. Doch war die Paulskirche von ihm vielleicht nur provisorisch, jedenfalls sehr mangelhaft aufgeführt, da sie schon am Ende desselben Jahrhunderts einem gewaltigen Neubau Platz machen mußte, während die alte Peterskirche erst im 15. Jahrhundert wegen Baufälligkeit abgerissen wurde.

Alle diese Kirchenbauten waren nicht rohe Anfänge einer neuen Kunstrichtung, auch nicht durch ein kunstunverständiges Handwerk geschaffene Bedürfnisbauten, sie stehen in der künstlerischen Entwicklung des Zeitalters drin, es sind Kunstwerke, sie zeigen eine reiche künstlerische Thätigkeit in der Anlage wie in der Ausschmückung. Ihre Grundform ist die der Basilika. Die Gelehrten streiten sich bis heute über den Ursprung dieser Bauform. Wir werden darauf zurückkommen. Wo aber auch ihr Ursprung liegen möge, „ihre Erbauer", sagt Schnaase, „haben eine große künstlerisch wirksame That vollbracht, deren freilich sie selbst und ihre Zeitgenossen sich nicht bewußt waren, und die keinem Einzelnen beizumessen ist, sondern aus der Gesamtheit der christlichen Gemeinden hervorging". Aber die künstlerische Thätigkeit an diesen Bauten zeigt sich auch im Einzelnen. Fußboden und Wände wurden mit Marmor, Getäfel und Decke mit seltenen Holzarten oder Verzierungen in Stuk und Gold auf das Würdigste geschmückt. Kostbare Teppiche verhüllten die Lichtöffnungen gegen die hellen Sonnenstrahlen und der Altar trug kunstvoll gearbeitete Gefäße aus Edelmetallen. Reiche farbenprächtige Mosaikgemälde schmückten den Bogen über der Apsis, zuweilen auch die Oberwand des Mittelschiffes und die Hauptwand der Vorhalle.

Und was in Rom geſchah, finden wir auch allenthalben in der Gemeinde des nachconſtantiniſchen Zeitalters. Wir haben die intereſſanten Berichte des Biſchofs einer kleinen unteritalieniſchen Diöceſe, des Paulinus von Nola, über den Bau und die Ausſchmückung zweier Kirchen, die er an ſeinem Biſchofsſitz und in dem benachbarten Städtchen Fundi erbaute. Er ſchreibt darüber an einen Freund, der ihn wegen des Baues und der Ausſchmückung der Kirchen um Rat gefragt hatte. Wir erfahren, daß die Kirche in Nola eine Baſilika war mit einem Haupt- und zwei Nebenchören. Zur Verherrlichung des Schutzheiligen der Kirche, des h. Felix, ſowie der Reliquien, welche die Kirche barg, waren allenthalben metriſche Inſchriften angebracht. Muſiviſche Gemälde zeigten in bunter Farbenpracht die Dreieinigkeit, dabei Chriſtum als Lamm, den heiligen Geiſt als Taube. Um ein Kreuz ſchwebten zwölf Tauben als Sinnbilder der Apoſtel. Chriſtus ſtand auf einem Felſen, dem vier Quellen entſtrömten, zur ſinnbildlichen Bezeichnung der vier Evangeliſten. Aehnlichen Schmuck zeigte die Baſilika in Fundi.

Mit der Verlegung der kaiſerlichen Reſidenz nach Byzanz begann dort ſofort der Bau und die Ausſchmückung zahlreicher chriſtlicher Cultusgebäude. Von ſtattlichen Kirchen in Tyrus, Antiochien und anderen Städten des Orients hören wir aus litterariſchen Berichten. Baſiliken und Kuppelbauten wurden vor mehreren Jahren von dem franzöſiſchen Archäologen de Vogüé in Städten und Dörfern der Landſchaften von Centralſyrien entdeckt. Es ſind merkwürdige Funde. Die Gegend wurde beim Einbruch des Islam von den Chriſten verlaſſen, aber ihre Bauten ſind ſtehen geblieben und haben durch keine andere Macht als die der Zeit und elementarer Einflüſſe gelitten, ſo daß man jetzt wie in einem chriſtlichen Pompeji durch die ver-

ödeten Straßen dahinwandert. Ein anderer Zeuge für die sofort nach dem Sieg des Christentums erwachte reiche Bauthätigkeit der Kirche ist der große Kirchenlehrer Gregor von Nazianz, welcher in der Gedächtnisrede auf seinen im Jahre 374 als Bischof von Nazianz verstorbenen Vater von ihm die Erbauung einer prachtvollen Kirche rühmt. Er giebt von ihr folgende Beschreibung: „Das Werk besteht aus einem regelmäßigen zusammenhängenden Achteck, welches sich mit schönen Hallen und Pfeilern emporhebt und mit naturgetreuen Bildnereien verziert ist. Von oben wird es vom Lichte des Himmels beschienen, so daß Ströme von Licht in die Augen fallen und man es in der That ein Lichthaus nennen kann. Die Thore und Vorhöfe gewähren ebenfalls einen glänzenden und gefälligen Anblick und laden schon von fernher die Eintretenden ein. Ich sage nichts weiter von dem glänzenden Schmucke, von den ins Quadrat und Dreieck verarbeiteten großen und schönen Steinen, von dem Marmor auf der Basis und den Kapitälern in den Winkeln, von den mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Einfassungen, welche von oben bis unten so reichlich angebracht sind, daß sie den Blick beschränken".

Solche Schilderungen christlicher Kirchen, ihres Schmuckes und ihrer Geräte können wir auch einem gegen die Sekte der Donatisten gerichteten Buche des afrikanischen Bischofs Optatus von Mileve entnehmen, da er nämlich die Zerstörungen erzählt, welche diese Schismatiker in katholischen Kirchen vornahmen. Besonders hören wir auch von plastischem Schmuck der Gotteshäuser. Auch bei dem Kirchenhistoriker Eusebius wird uns von Statuen Christi und der Apostel erzählt, welche die Christen, aber hier zum Schmuck ihrer Wohnräume, anfertigen ließen. Seinen Bericht über eine in der Stadt Paneas in Syrien errichtete eherne Christusstatue hat man wohl schon in Zweifel ge-

zogen, aber es ſcheint mir nicht mit Recht. Euſebius bemerkt ſehr treffend, die Chriſten hätten mit dieſem Gebrauch, ihre großen Männer durch Statuen zu ehren, nur fortgeſetzt, was ſie früher als Heiden gewohnt waren. Und was lag auch für ein Grund vor, dies nicht zu thun? Um aber nochmals auf die Ausſchmückung von Kultusgebäuden zurückzukommen, ſo nahmen ſchon ſehr bald Kirchenväter wie Chryſoſtomus, Hieronymus und Auguſtin Veranlaſſung, gegen die übertriebene Pracht dieſes Schmuckes, der die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit beeinträchtige, insbeſondere auch gegen den übertriebenen Luxus in koſtbaren Gefäßen, liturgiſchen Gewändern und ſelbſt in den im Gottesdienſt gebrauchten Büchern einzuſchreiten.

Ueber die Beſchaffenheit dieſer chriſtlichen Kunſtthätigkeit aus der erſten Zeit nach Entfaltung der Kreuzesfahne durch die Staatsgewalt ſind wir im Einzelnen wohl nicht immer genügend unterrichtet. Auch wird der Kunſtwert jener Werke im allgemeinen nicht ſehr hoch anzuſchlagen ſein, denn die ganze Epoche bedeutet für die bildende Kunſt nur Niedergang und Verfall. Die Entfaltung von Pracht und Glanz ſtand offenbar mehr im Vordergrund als das äſthetiſche Verſtändnis. Aber daß das äſthetiſche Bedürfnis da war und mit den Mitteln, die jener Zeit überhaupt zu Gebote ſtanden, befriedigt wurde, das unterliegt keinem Zweifel. Wie konnte man gegenüber dieſer unleugbaren Thatſache dazu kommen, einen Kunſthaß bei den Chriſten der Zeit vor Conſtantin anzunehmen? Hätte nicht die reiche Kunſtübung der Chriſten in der Zeit während und nach der Regierung dieſes erſten chriſtlichen Cäſaren bei näherer Erwägung die Falſchheit jener Annahme aufdecken müſſen? Denn waren etwa in der Entwicklung der chriſtlichen Religion neue Grundſätze eingetreten, welche die Ausübung der Kunſt und ihre Verwertung im Gottesdienſt,

die man vorher zurückgewiesen hätte, nun auf einmal erlaubten? Gewiß nicht. Was sich geändert hat mit dem Sieg des Kreuzes, war nicht die prinzipielle Stellung der christlichen Bekenner zur Kunst, sondern nur die Möglichkeit, dieses Prinzip anzuwenden und durchzuführen. Das lag allerdings den Christen vor Constantin noch fern und war ihnen erschwert, nach ihm war es ihnen selbstverständlich, weil ihre äußere Lage es ihnen nun gestattete. Ein plötzlicher Sprung von einem Extrem in das andere widerspricht auch aller historischen Kontinuität, und die Kunstübung der Christen im vierten Jahrhundert zeigt nicht schwache Anfänge und unsicher tastende Versuche, sondern die zur Zeit mögliche Vollendung der Kunst. Wir dürfen gewiß von allen ihren verschiedenen Zweigen gelten lassen, was in einem neueren hochbedeutsamen Werke über die christliche Baukunst (von Dehio und Bezold) bezüglich der Basilika geurteilt wird: „Die Denkmäler des 4. Jahrhunderts, vorgeblich die Erstlingsgeneration des Kirchenbaues überhaupt, haben in der That nichts an sich von der inneren Beweglichkeit, dem Suchen und Tasten einer eben erst ansetzenden Entwicklung; es fehlen die Züge persönlicher Einwirkung, individueller Charakterisierung; überall Gleichförmigkeit, eine den beschränkten Vorrat ihrer Formen nach festem Herkommen ohne Schwanken verwaltende Typik. — Will man nicht für die constantinische christliche Bauthätigkeit eine Stellung außerhalb aller sonst bekannten architekturgeschichtlichen Gesetze fordern, nicht als Erzeugnis einer einmaligen gesetzgeberischen Abmachung oder geradezu einer höheren Inspiration sie ansprechen, so folgt unweigerlich aus ihrer ganzen Art, daß eine durch die Arbeit, Erfahrung, Gewöhnung mehrerer Generationen bedingte Entwicklung vorausgegangen sein muß".

In der That fehlt es uns nicht an Nachrichten, daß

auch in der Zeit vor Conſtantin dem Großen die Chriſten ſchon prächtige Kirchengebäude beſaßen. In der letzten furchtbaren Verfolgung, welche die Chriſten zu erleiden hatten, unter dem Kaiſer Diocletian (284—305), wurden auch manche Kirchen zerſtört. Als die donatiſtiſche Spaltung ausbrach, unter Kaiſer Conſtantin, zählte die katholiſche Kirche in Rom ſchon 42 Baſiliken. Daß dieſelben des künſtleriſchen Schmuckes nicht entbehrten, iſt von vornherein anzunehmen, werden ſie doch auch den ärmlichen gottesdienſtlichen Verſammlungsräumen der Schismatiker ausdrücklich entgegengeſetzt. Auch unter den erwähnten Ruinen des „chriſtlichen Pompeji“ in Centralſyrien finden ſich Baſiliken, die laut erhaltenen Inſchriften aus dem 3. Jahrhundert ſtammen. Eine kirchenregimentliche Entſcheidung, welche im Jahre 305 die Synode von Elvira in Spanien traf, verbot die Ausmalung der Wände in den Kirchengebäuden, ein Beweis, daß ſolche doch nicht blos vereinzelt, ſondern in bedeutendem Umfang ausgeübt ſein mußte. Uebrigens hat dieſe Entſcheidung des Konzils einer entlegenen Provinzialkirche für die Geſamtheit keine Bedeutung gehabt.

Ueber den Schmuck gottesdienſtlicher Geräte haben wir eine intereſſante Notiz bei Tertullian, wonach auf Kelchen Bilder des guten Hirten angebracht wurden. Ob dieſe Kelche aus koſtbaren Metallen angefertigt waren oder aus Glas — denn auch ſolche wurden häufig in der alten Kirche gebraucht — läßt ſich aus der betreffenden Stelle nicht genau ermitteln.

Die älteſten Nachrichten, welche wir über eine chriſtliche Kunſtthätigkeit ſeitens der Schriftſteller empfangen, betreffen nicht eine eigentlich kirchliche Kunſt, ſondern vielmehr Gegenſtände der Kleinkunſt aus dem häuslichen und alltäglichen Leben. Hier iſt beſonders wichtig und inter-

eſſant eine Stelle aus einem „Pädagogus“ betitelten Buche des um das Jahr 220 geſtorbenen berühmten Kirchenlehrers Clemens von Alexandrien. Das genannte Buch iſt moraliſchen Inhalts und legt dar, wie Chriſten in den verſchiedenen Lebensverhältniſſen ſich verhalten ſollen. Clemens kömmt dabei auch auf den Gold- und Edelſteinſchmuck zu ſprechen und will ihn nicht völlig verbieten, aber er müſſe innerhalb der Grenzen der Mäßigkeit bleiben. Insbeſondere hält er es für geſtattet, einen Ring als Siegel zu benutzen, oder einen ſolchen als Zeichen der ehelichen Treue zu tragen. Bilder, welche für Chriſten anſtößig ſind, will er auf den Ringen nicht zulaſſen, wie unzüchtige Figuren, Götterbilder, Trinkbecher oder Schwerter; dagegen hält er für geſtattet die Abbildungen einer Taube, eines Fiſches, eines ſegelgeſchwellten Schiffes, eines Ankers und einer Lyra. Man ſieht, es ſind meiſtens auf das Seeweſen bezügliche Gegenſtände. Solche wurden in einer See- und Handelsſtadt wie Alexandrien jedenfalls ſehr häufig auf Siegelringen getragen, und die Chriſten hatten keinen Grund dies zu unterlaſſen, da ihnen ſolche Gegenſtände nichts Anſtößiges darboten. Von geheimnisvollen ſymboliſchen Beziehungen, die man wohl ſchon in dieſen Bildern auf Siegelringen geſucht hat, ſagt Clemens kein Wort. Wohl aber ſind ſeine Aeußerungen wichtig, weil ſie uns zeigen, wie die Chriſten der antiken Uebung, gewöhnliche Gegenſtände des Lebens künſtleriſch zu ſchmücken, durchaus nicht feindſelig gegenüberſtanden. Das bezeugen an ſich ſchon ſolche Schriften wie das genannte Buch des Clemens von Alexandrien und auch diejenigen anderer Schriftſteller, welche ja grade darauf ausgehen, das Uebermaß ſolcher Anwendung der Kleinkunſt des alltäglichen Lebens, den Luxus in Kleidern, Geräten und Schmuckgegenſtänden zu bekämpfen. Die Chriſten ſuchten alles zu vermeiden, was an den Götterdienſt erinnerte,

aber ſelbſt das konnten ſie bei der Fülle mythologiſcher Gegenſtände im Kunſtgewerbe nicht völlig durchführen. Daß ſie vielmehr auch ſolche Dinge beibehielten, wenn ſie nur als Schmuck- und nicht als Kultusgegenſtände galten, ſehen wir deutlich aus einer Beſtimmung der ſog. Apoſtoliſchen Konſtitutionen, der älteſten Sammlung kirchenrechtlicher Beſtimmungen; darnach ſollen die Verfertiger von Götterbildern nicht zur Taufe zugelaſſen werden, wenn ſie ihr Gewerbe nicht aufgeben, es ſei denn, daß die mythologiſchen Darſtellungen nicht zum Kultuszwecke, ſondern nur zum Schmuck von häuslichen Gegenſtänden dienten. Es entſpricht daher — mag auch die Geſchichtlichkeit der Erzählung dahingeſtellt bleiben — jedenfalls dem wirklichen Verhältnis in der Chriſtengemeinde, wenn von Märtyrern aus der diocletianiſchen Verfolgung, den ſog. „Quatuor Coronati“, erzählt wird, ſie hätten Schalen mit den Bildern der Viktoria und des Amor verziert, aber eine Statue des Aeskulap anzufertigen, hälten ſie ſich geweigert. Erſteres war eben lediglich Ornament, letzteres diente dem heidniſchen Kultus. Wir werden ſehen, wie auch in den uns erhaltenen monumentalen Ueberreſten altchriſtlicher Kunſt ſolche Darſtellungen aus der antiken Mythologie ziemlich häufig vorkommen.

Wie konnte dies auch überhaupt anders ſein? Wenn man von der Kunſtfeindſchaft der alten Chriſten redet, ſo redet man eigentlich ſehr unüberlegt, denn man hat dabei vollſtändig außer Acht gelaſſen, daß die Chriſten ſich dem Gebrauch von Gegenſtänden der Kunſt und des Kunſtgewerbes gar nicht entziehen *konnten*, aus dem einfachen Grunde, weil davon die Welt erfüllt und das ganze Leben beherrſcht war. War auch bei dem Auftreten des Chriſtentums die Höhe der antiken Kunſt ſchon längſt überſchritten, war auch diejenige der Römer, mit welcher der neue Glaube

zunächſt in Beziehung trat, mehr reproduktiv als produktiv, wurde ſie auch mit dem vorkommenden Cäſarentum immer mehr im Dienſte des Luxus und der Ueppigkeit mißbraucht — grade die beiden erſten chriſtlichen Jahrhunderte bedeuteten doch das goldne Zeitalter der römiſchen Kunſt, das ganze öffentliche und häusliche Leben war von ihr völlig durchdrungen und geſchmückt. Hätte doch eine chriſtliche Hausfrau kaum einfaches Gerät für Haus oder Küche kaufen können, das nicht künſtleriſch, und zwar ſehr häufig mit mythologiſchen Figuren, verziert war. Die Chriſten hätten ſchon aus der Welt fliehen müſſen, wenn ſie den Beſitz und den Gebrauch von Kunſtgegenſtänden hätten vermeiden wollen.

Aber laſſen ſich nicht eine ganze Reihe von Ausſprüchen altchriſtlicher Schriftſteller anführen, welche ſich in zum Teil ſehr heftiger Weiſe gegen die bildende Kunſt ausſprechen? Gewiß. Aber man muß die Sache doch gerecht beurteilen. Der am häufigſten als Verächter der Kunſt zitierte Tertullian war ein finſterer Charakter und ſchloß ſich der Sekte der Montaniſten an, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in ſchwärmeriſcher Weiſe, weil die Kirche bereits verderbt ſei, die nahe Wiederkunft Chriſti erwarteten, jeden Schmuck des Lebens als irdiſchen Tand verachteten und eine übertriebene, mit dem milden Geiſte des Evangeliums nicht übereinſtimmende Strenge der Bußdisziplin ausübten. Aber grade dieſe Richtung wurde von der Kirche ausgeſchloſſen, und Tertullian iſt nie in die Reihe der maßgebenden großen Kirchenlehrer aufgenommen worden.

Man hat die angebliche Kunſtfeindſchaft der alten Chriſten zu entſchuldigen geſucht durch das Hervorgehen ihres Glaubens und ihrer Lebensanſchauungen aus dem kunſtfeindlichen Judentum. Aber der Einfluß des letz-

leren dauerte doch nur so kurze Zeit und die einseitig judenchristliche Richtung war so rasch von der Kirche ausgeschieden, daß dieser Umstand überhaupt von sehr geringer Bedeutung ist. Viel wichtiger, ja eigentlich bestimmend für eine gerechte Beurteilung der vielfach abfälligen Urteile alter Kirchenschriftsteller über die Kunst ist die Erwägung, daß einmal für eine um ihre Existenz blutig ringende Religionsgenossenschaft künstlerische und ästhetische Fragen an sich schon von selbst sehr im Hintergrund stehen werden, und daß andererseits in der christlichen Religion und der antiken Kunst zwei Geistesmächte sich begegneten, die in ihrem Wesen und in ihrem Einfluß auf das ethische Leben doch sehr große Gegensätze in sich schlossen. Das Christentum war in die Welt eingetreten als eine Botschaft, welche Lösung bringen sollte auf die Frage, die doch auch das Hauptproblem der jüdischen wie der antik-klassischen Religiosität war (weil überhaupt aller Religion), auf die Frage, wie die Seele zu befreien ist aus den Banden der Sünde, aus dem Druck der Schuld, wie Ruhe und Frieden zu finden sei für das Gewissen und Einheit und Versöhnung mit der Gottheit. Wenn die letztere aufgefaßt wird als Geist und ihr Verhältnis zu den Menschen als ein ethisches; wenn die neue Lehre auf die innere lautere Gesinnung den Hauptwert legte und nicht auf die äußere Religionsübung; wenn sie den Wert des Menschen lediglich bestimmte nach seiner inneren sittlichen Beschaffenheit und nicht nach irgend welchen äußeren Merkmalen — ist es da zu verwundern, wenn einzelne in der Glut der Begeisterung für die neue Lehre und in der Hitze des Kampfes Ansichten äußerten wie die, daß der Raum für die Gottesverehrung in seiner Beschaffenheit gleichgültig sei, daß die Schönheit des Körpers, der äußere Schmuck des Lebens keinen Wert habe gegenüber der Reinheit der Seele? Es ist ganz natürlich, daß

die Bekenner eines neuen Lebensprinzipes, wenn sie für dasselbe bis aufs Blut kämpfen müssen, in der Betonung desselben sehr leicht in eine gewisse Einseitigkeit verfallen. Sie müssen eben entschieden sein bis zur äußersten Konsequenz, ja selbst bis zur Paradoxie. Bei allen gewaltigen neuschöpferischen Geistern finden wir solche Paradoxien, bei Jesus wie bei Paulus, bei Augustin wie bei Luther. Erst wenn ein neues Prinzip siegreich durchgedrungen und in neue Bahnen seiner Entwicklung eingetreten ist, erst dann kann es daran denken, über sein eigenes Gebiet hinaus andere Gebiete in den Kreis seines Einflusses zu ziehen. Das hat auch das Christentum mit der Kunst gethan, sobald es den Kampf um seine Existenz siegreich beendet hatte. Aber auch schon vorher hat man die Kunst so weit gepflegt, als man es ohne Verletzung seiner religiösen Ueberzeugung thun konnte. Denn das Eine ist doch festzuhalten und wird von jener Anklage des Kunsthasses gewöhnlich ganz außer Acht gelassen: wie konnten die Christen für eine Kunst sich begeistern, welche im Dienst derjenigen religiösen Ideen stand, die sie gerade überwinden wollten? Man darf doch nicht vergessen, daß das Ganze ein religiöser Kampf war. Die antike Kunst zog aber ihre Hauptnahrung aus der Mythologie, stand aufs Engste in Verbindung mit der antiken Gottesverehrung. Darum galt die Mißachtung, welche viele Christen gegenüber der antiken Kunst an den Tag legten, doch nicht sowohl der Kunst als solcher, sondern vielmehr der Anwendung, welche von derselben dort im Dienste der Religion gemacht wurde. Wenn nun auch wir wohl im Stande sind, die religiöse Seite von der ästhetischen zu trennen und in den antiken Götterbildern weiter nichts als künstlerische Gebilde zu sehen, wer wird dies vernünftiger Weise von den ersten Christen verlangen können, welche dazu die vielfachen sittlichen Aus-

wüchse des antiken Götterkultus noch unmittelbar vor Augen hatten? Auch die antike Kunſtpflege ſelbſt, welche vielfach die leibliche Schönheit ebenſo einſeitig überſpannte wie die Chriſten die geiſtige, mußte den letzteren manchen ſittlichen Anſtoß bieten. Es wäre wunderbar, wenn dies nicht geſchehen wäre. Was ſie vor Augen ſahen, war ja überhaupt nicht die Blüte der antiken Kunſt, ſondern eine ſolche, welche, wie Lübke ſagt, „ſich in den Dienſt des Cäſarentums begeben, nicht mehr um wie in den früheren Zeiten die Ideale des römiſchen Volksgeiſtes zu verklären, ſondern um dem Luxus zu fröhnen, der Macht zu ſchmeicheln, der entfeſſelten Sinnlichkeit eines Lebens zu dienen, welches die Reichtümer einer halben Welt den zügelloſen Begierden der Hauptſtadt zu Füßen legte. Kein Wunder, daß die Lehre deſſen, der die Schätze und den Prunk dieſer Welt verachtete, der auf Reinheit der Geſinnung drang und ausdrücklich betonte, ſein Reich ſei nicht von dieſer Welt, ſich von ſolcher Kunſt mit tiefem Abſcheu abwenden mußte. Ja es wäre wohl zu begreifen, wenn die erſten Chriſten in der That durch dieſe Geſinnungen und ſolche Wahrnehmungen zu der entſchiedenen Bilderfeindlichkeit gelangt wären, die man ihnen oft nachgeſagt hat“.

Die Chriſten haben aber in der That die Kunſt da, wo es ihnen möglich war, ſchon ſehr früh angewandt. Wenn ſie, wie wir gleich zu erwähnen haben werden, ihre Gräber ſchmückten, vielfach in völlig antiker Weiſe, wenn ſie Geſtalten der antiken Kunſt aufnahmen, um ſie zu Trägern chriſtlicher Ideen zu machen, wenn ſie ganz gewiß in der Anwendung der Kleinkunſt und des Kunſtgewerbes im Schmuck der Häuſer, der Geräte und Werkzeuge des alltäglichen Lebens Alles beibehielten, was nicht den Zwecken des Götterkultus diente, ſo zeigt das nicht minder, daß ſie den äſthetiſchen Wert des künſtleriſchen Schmuckes und die

Heiterkeit, welche derſelbe dem Leben verleiht, ſo gut wie ihre heidniſchen Mitbürger zu ſchätzen wußten, daß alſo, was von Mißachtung der antiken Kunſt zu Tage trat, religiöſen Gründen entſprang.

Freilich, wüßten wir von der Kunſtthätigkeit der alten Chriſten nicht mehr als dasjenige, was die Kirchenſchriftſteller uns mitteilen, ſo bekämen wir von derſelben doch immerhin ein dürftiges Bild. Was wir daraus entnehmen können, iſt nach dem Geſagten nur dies: Die Chriſten haben die Kunſt, welche das alltägliche Leben ſchmückte, nicht anders betrachtet und geübt als ſie es auch vor Annahme des neuen Glaubens gewöhnt waren. Sie haben ſelbſt den Schmuck mythologiſcher Szenen und Figuren beibehalten, wenn es eben nur Schmuck war und nicht zu Zwecken des heidniſchen Kultus diente. In den beiden erſten Jahrhunderten hören wir nichts von chriſtlichen Kirchengebäuden in dem Sinne, daß ſie als ſolche der Außenwelt bekannt waren. Hatten die Chriſten jedenfalls auch in dieſer Zeit ſchon beſtimmte Lokale für ihre Verſammlungen, waren letztere mit dem Wachstum der Gemeinden aus den Häuſern in eigene geräumigere Gebäude verlegt worden, die aller Wahrſcheinlichkeit nach im Kleinen auch ſchon die Form der ſpäteren Baſiliken zeigten, ſo mußten ſolche ſich jedenfalls doch noch ſehr in den Häuſermaſſen der Städte verbergen. Im dritten Jahrhundert aber mußte ſowohl die Zahl dieſer Gebäude wie ihre künſtleriſche Anlage und Ausſtattung zunehmen. Sie konnten auch den Augen Andersgläubiger nicht mehr verborgen bleiben. Es waren die Anſätze zu den Blüten, die im vierten Jahrhundert ſich voll entfalteten, ſobald Luft und Licht gegeben war.

Die dürftigen Nachrichten, welche wir aus den Schriftſtellern über die Stellung der vorconſtantiniſchen Chriſtenheit zur Kunſt ſchöpfen können, werden nun aber in um-

faſſendſter Weiſe ergänzt durch monumentale Ueberreſte altchriſtlicher Kunſt, die einzigen, die wir aus jener vorconſtantiniſchen Zeit haben. Es ſind dies die Malereien und Skulpturen der altchriſtlichen Grabſtätten, der ſog. Katakomben. Dieſelben finden ſich wohl an manchen Orten des Orients und Occidents, in Alexandrien, Syrakus, Neapel, Rom, aber es kommen hier weſentlich nur diejenigen der beiden letztgenannten Städte in Betracht. Für die Kenntnis der altchriſtlichen Sarkophagbildnerei ſind neben Rom noch Ravenna und beſonders Arles in Südfrankreich als Hauptfundſtätten zu nennen.

Es gilt in dieſer Beziehung von den alten Chriſten, was von der geſamten antiken Welt gilt, an deren Kultur ſie Teil haben, ſo lange dieſelbe beſtand: die Nekropolen ſind die Hauptfundſtätten für gewiſſe Zweige der Kunſt und vor Allem des Kunſtgewerbes. Das Altertum betrachtete aber das Grab als eine neue Wohnung, in die der Verſtorbene einzieht. Darum hat man den Leichnam — oder die Aſche des verbrannten Leichnams — nicht einfach in die Erde eingeſenkt, ſondern hat ihn in natürlichen oder künſtlichen Höhlen, oder in unterirdiſchen gemauerten Kammern beigeſetzt, in denen man an gewiſſen feſtlichen Tagen den Toten beſuchen konnte. Darum hat man denn auch die Grabſtätten ſo wohnlich eingerichtet als möglich, und umgab den Toten mit den Gegenſtänden, die er im Leben um ſich geſehen hatte, gab den Kriegern ihre Waffen, den Handwerkern ihr Werkzeug mit in das Grab und ſchmückte es aus mit Malereien und Skulpturen wie die Behauſung der Lebenden. Man legte dieſe Grabſtätten in beſtimmten Gegenden vor den Thoren der Städte an. In Rom befanden ſich ſolche an allen den großen Heerſtraßen, die von der Hauptſtadt des Reiches ausgingen, vor allem aber an der appiſchen Straße, wo

heute noch die Trümmer dieſer Grabbauten vorhanden ſind.

Die Chriſtengemeinde in Rom hat ihre Toten auch in dieſer Weiſe beſtattet. Nur hat man nicht die Grabſtätten für einzelne Perſonen oder die Glieder einer einzelnen Familie angelegt, wie dies bei den Römern üblich war, ſondern für die ganze Gemeinde. Und dies in der einenden Macht ihres Glaubens für alle ohne Unterſchied des Standes und der Lebensſtellung, denn ſonſt wurden in Rom die Leichen von Sklaven und armen Leuten Nachts in der Stille aus der Stadt geſchafft und in gemeinſame Gruben geworfen, zur Zeit des Kaiſers Auguſtus noch in die Steinklüfte am esquiliniſchen Hügel, wo ſie die Luft verpeſteten. Der zu jener Zeit lebende Dichter Horaz preiſt daher in einem Gedicht ſeinen Freund Mäcenas, daß er jene verrufene Gegend, das gemeinſame Grab der „misera plebs“, in blühende Gärten verwandelt habe. Im Gegenſatz dazu haben die Chriſten alle Gemeindeglieder, Reich und Arm, Hoch und Niedrig auch im Tode vereint wie ſie es im Leben waren. Es waren daher nicht einzelne getrennte Kammern, die ſie unter der Erde anlegten, ſondern zuſammenhängende, wie ein Labyrinth ſich ſchneidende und verzweigende Gänge, ſo hoch und breit, daß eben ein Menſch hindurchſchreiten kann. Rechts und links ſind in die Wände Niſchen eingelaſſen, in welchen man den ausgeſtreckten Leichnam barg. Die Oeffnung verſchloß man mit einer Steinplatte, meiſt aus Marmor, auf welche man den Namen des Verſtorbenen, oft mit näheren Angaben über ſeine Perſon und ſeine Lebensdauer, und wohl auch ein Votum (wie in pace, in Frieden) einmeißelte. Dazu meiſt ein chriſtliches Bildzeichen, wie der Anker, das Sinnbild der Hoffnung, oder die Taube mit dem Oelblatt im Munde, das Zeichen des Friedens. Nicht

ſelten hat man auch zur Kennzeichnung des Standes oder Gewerbes des hier Begrabenen beſtimmte Gegenſtände oder Szenen abgebildet: ſo zeigt die Verſchlußplatte am Grabe eines Schmiedes Männer, die auf einen Ambos hämmern. Auf dem Grabe eines Tiſchlers iſt Hammer, Säge, Bohrer und dergleichen Handwerkszeug abgebildet und auf demjenigen eines Krämers ſein Ladentiſch mit der Wage. Solche Dinge findet man überall auch auf heidniſchen Gräbern.

Zur Seite dieſer Gänge oder auch an ihrem Schneidepunkte findet man kleine Kammern, mit beſonderen Gräbern in der Seite, über denen Bogen gewölbt ſind. Sie waren für hervorragende Gemeindeglieder beſtimmt. Die Ausdehnung der Gänge iſt eine auffallend große und läßt auf ein ſehr raſches Wachstum der römiſchen Chriſtengemeinde ſchließen. Man hat berechnet, daß wenn man die Gänge in eine Reihe an einander legen würde, ſie faſt die Länge der ganzen italieniſchen Halbinſel erreichten. Sie ſind nicht alle auf demſelben Niveau angelegt, oft ſogar in verſchiedenen Stockwerken übereinander, die durch Treppen verbunden ſind. Um Luft und Licht einzuführen, legte man an beſtimmten Stellen Schachte nach der Erdoberfläche an. Doch war das natürlich nur eine ſpärliche Beleuchtung. Der größte Teil der Anlagen war in Dunkel gehüllt und der Eindruck des Ganzen war ein düſtrer und ernſter. Freilich wird heute, wo uns leere Grabhöhlen und Zerſtörung des Schmuckes dieſer unterirdiſchen Totenſtadt entgegenſtarren, jeder Beſucher noch viel mehr den Eindruck empfangen, den der Kirchenvater Hieronymus als Jüngling beim Beſuch dieſer Grüfteempfangen hatte. Es ſei, ſagt er, wie eine Erfüllung des Wortes: „Sie müſſen lebendig in die Unterwelt hinabfahren“ (Pſalm 55, 16), und immer ſei ihm der Vers des römiſchen Dichters Virgil in den Sinn gekommen:

Schrecken umfängt die Seele und Furcht in graunvollem Schweigen.

Wir ſagten eben, daß die Grüfte jetzt den Eindruck der Zerſtörung machen. Die Verſchlußplatten ſind zerbrochen, die Grabniſchen leer, höchſtſelten findet man noch Gebeine in denſelben, die Gänge ſind angefüllt mit Schutt, den man jetzt wieder mühſam herausſchafft. Wie das gekommen iſt, darüber giebt die Geſchichte der Katakomben uns Aufſchluß. Dieſelben wurden als Begräbnisſtätten benutzt bis ins vierte Jahrhundert. Nachher galten ſie als ehrwürdige Stätten der Andacht, welche von einheimiſchen und fremden Pilgern aufgeſucht wurden. Man hat ſie aber jedenfalls ſchon früh vernachläſſigt und verfallen laſſen, denn ſchon am Ende des vierten Jahrhundert ließ der Papſt Damaſus umfaſſende Wiederherſtellungen vornehmen, von denen uns erhaltene ſchön gemeißelte Inſchriften heute noch Kunde geben. Bei den Einfällen der Goten und der Vandalen wurden die Grüfte, in denen man Schätze zu finden glaubte, ſtark verwüſtet. Die ſchlimmſte Verwüſtung aber hat die Kirche ſelbſt vorgenommen. Es bildete ſich allgemach die Meinung aus, als ob die hier Beſtatteten lauter Märtyrer ſeien. Da nun mit dem aufgekommenen Reliquiendienſt jede Kirche das Beſtreben hatte, irgend ein Heiligen- oder Märtyrergebein unter ihrem Hauptaltar zu bergen, ſo plünderte man in Rom die Katakomben und ſandte die Gebeine in alle Welt. Im Laufe des achten und neunten Jahrhunderts wurden von den Päpſten maſſenhafte Ueberführungen von Leichen nach Kirchen der Stadt vorgenommen, ſpeziell dem antiken Pantheon, welches daher bei ſeiner Umwandlung in eine chriſtliche Kirche den Namen S. Maria ad Martyres erhielt. So hat ſich's mancher biedere Handwerksmeiſter in Rom nicht träumen laſſen, daß ſeine Gebeine als diejenigen eines Heiligen

heute in koſtbarem Schreine, unter Perlen und Edelſteinen, in irgend einer Kirche eines fremden Landes ruhen. Und es iſt, wie ein Gelehrter treffend bemerkt hat, eine eigentümliche Ironie des Schickſals, daß ſolchen, die einſt den Märtyrertod ſterben mußten, weil ſie falſchen Göttern nicht opfern wollten, ſpäter ſelbſt in chriſtlichen Kirchen Weihrauch geſtreut wird. Nach jener gründlichen Plünderung der Grüfte ging das Intereſſe an denſelben verloren, ſie gerieten in Vergeſſenheit. Im Mittelalter war nur die Gruft von St. Sebaſtian an der appiſchen Straße noch bekannt, diejenige, welche ſpeziell ad Catacumbas hieß — ein Wort, über deſſen Urſprung die Gelehrten bis heute noch nicht einig ſind — und die damit den geſamten altchriſtlichen Grabſtätten den Namen gegeben hat. Die zufällige Entdeckung einer Gruft im Jahre 1578 bezeichnet den Anfang einer Wiedererforſchung der Katakomben. Dieſelbe wurde aber weſentlich nur im apologetiſchen Intereſſe der römiſchen Kirchenlehre und damit unwiſſenſchaftlich und unmethodiſch betrieben. Eine wiſſenſchaftliche und methodiſche Durchforſchung hat erſt in der neueren Zeit begonnen, insbeſondere durch den genialen, auch in deutſchen Gelehrtenkreiſen hochangeſehenen Archäologen de Roſſi. Demſelben gelang es, mit großem Scharfſinn die Oertlichkeit der einzelnen Grabſtätten, wie ſie in uralten Verzeichniſſen genannt waren, feſtzuſtellen, und damit erſt war die Grundlage für alles Weitere gewonnen.

Wir finden dieſe altchriſtlichen Grabſtätten an faſt allen großen Heerſtraßen, die von Rom ausgehen. Mit Vorliebe aber haben die Chriſten auch die Grundſtücke an der appiſchen Straße zur Beſtattung ihrer Toten gewählt. Dort befinden ſich die umfangreichſten Anlagen, die Calliſtkatakomben, genannt nach dem am Ende des 3. Jahrhunderts der römiſchen Gemeinde vorſtehenden Biſchof Calliſtus,

und die Katakomben der Domitilla, einer Prinzessin aus dem Hause der Flavier, einer Enkelin des Kaisers Vespasian, welche laut erhaltener Inschrift das betreffende Grundstück als Begräbnisacker für die Christengemeinde, der sie also angehörte, gestiftet hat. Solche Stiftungen oder Schenkungen seitens wohlhabender Gemeindeglieder bezeichnen jedenfalls die Anfänge dieser Begräbnisstätten. Später wird die Gemeinde als solche sie erworben haben. Wie aber war das möglich, da sie doch staatlich nicht anerkannt, das Christentum vielmehr eine „unerlaubte Religion" war? Es war nur dadurch möglich, daß die Christen überall da, wo ihr Glaube sie nicht zur Auflehnung gegen dieselben veranlaßte, den Schutz der römischen Gesetze genossen wie jeder Andere. Diese Gesetze aber schützten jedes Grundstück, auf welchem Tote bestattet wurden, als heilig und unverletzlich und ahndeten jede Grabschändung mit schweren Strafen. Dieser Schutz blieb auch der christlichen Totenstadt nicht vorenthalten, die Eingänge derselben lagen architektonisch verziert, offen vor jedermanns Augen an den Landstraßen. Es war ja auch ganz unmöglich, diese gewaltigen Anlagen heimlich vorzunehmen. Die neuere Durchforschung derselben hat es sogar im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, daß die Christengemeinde in Rom — und wohl auch anderwärts — unter der gesetzlich zulässigen Form eine Begräbnisgenossenschaft konstituiert hatte, wie solche im alten Rom von den Angehörigen bestimmter Berufsarten — besonders von Handwerkern — oder den Verehrern irgend einer besonderen Gottheit in großer Zahl gebildet wurden.

Es hat damit die Erforschung der römischen Katakomben zu den interessantesten Untersuchungen über die rechtliche Stellung der Christen vor dem römischen Gesetz Anlaß gegeben. Wohl der wichtigste Aufschluß aber, den

jene Grüfte uns darbieten, bezieht ſich auf die Stellung der alten Chriſten zur bildenden Kunſt. Denn wir haben hier nicht ſpärliche Berichte über eine altchriſtliche Kunſtthätigkeit, wie wir ſie aus den Kirchenvätern erhalten, wir ſehen hier die Ueberreſte altchriſtlicher Kunſtwerke ſelbſt vor uns.

Die alte Welt hat ihre Grabſtätten allenthalben künſtleriſch geſchmückt. Auch die Römer thaten es. Und was hätten die Chriſten für einen Grund gehabt, von dieſer Sitte abzugehen? Sie haben weiter geübt, was ſie vor Annahme des Chriſtenglaubens gewohnt waren. So iſt denn auch der älteſte Schmuck chriſtlicher Grabſtätten von demjenigen heidniſcher Gräber kaum verſchieden. In der Vorhalle der Katakomben zu Neapel finden ſich Dekorationen der Deckengewölbe, wie man ſie in Pompeji oder in heidniſchen Gräbern findet. Die Fläche iſt in vielfach verſchlungene Kreiſe oder Felder eingeteilt; dazwiſchen ſchlängeln ſich Blumengewinde, und die Schilder ſind geſchmückt mit flatternden Vögeln, mit Steinböcken, Seepferdchen, Panthern und ähnlichem Dekorationswerk. Noch reicher iſt die Decke in einer anderen Halle daſelbſt ausgemalt, doch ſind hier ſchon einige ſpezifiſch chriſtliche Bilder, wie Adam und Eva bei dem von der Schlange umwundenen Baume, in die Felder eingeſetzt. Auch in den Katakomben zu Rom finden ſich Dekorationen, die nichts ſpezifiſch Chriſtliches an ſich tragen. So Blumen- und Rebgewinde, dazwiſchen Pfauen, Tauben und andere Vögel, Tiergeſtalten wie Lämmer und Rinder auf landſchaftlichem Hintergrund. Bei anderen wechſeln antike Dekorationsſtücke mit chriſtlichen Bildern ab. Schön iſt in dieſer Beziehung der Eingang der Domitillakatakombe und eine Kammer in derſelben ausgeſchmückt. Die Decke der letzteren zeigt einen Kreis mit einem Mittelbild und acht Bildern in der Peripherie, alle in ſchöner

Symmetrie geordnet und durch ſtiliſierte Pflanzenornamente getrennt. Das Mittelbild zeigt den leierſpielenden Orpheus, zwiſchen Bäumen auf einem Felsblock ſitzend, um ihn friedlich gelagert mannichfaches Getier. Von den acht Bildern des Umkreiſes ſind vier ländliche Genreſcenen, Schafe und Rinder zwiſchen Bäumen und Buſchwerk. Die vier anderen enthalten bibliſche Scenen: Moſes am Felſen, Daniel zwiſchen den Löwen, die Auferweckung des Lazarus, David mit der Schleuder.

Solcher Figuren aus der antiken Sage oder Mythologie wie Orpheus haben die Chriſten mehrere in ganz naiver Weiſe beibehalten. So das Meduſenhaupt, Pſyche, Oceanus, den Sonnengott. Ferner Perſonifikationen wie die der Erde — ein auf dem Bodeu liegendes Weib mit einem Füllhorn — der Flußgötter und der Jahreszeiten als Genien.

Sonſt ſehen wir auf Bildern noch Gegenſtände wie den Anker, Dreizack, Palmzweig, die verſchlungenen griechiſchen Anfangsbuchſtaben Chriſti (☧), Lampen, Kranz und Krone, Wagen, Fäſſer, Schiff und Leuchtturm. Von Tiergeſtalten finden ſich der Delphin, Fiſch, das Lamm (mit oder ohne Attribute aus dem Hirtenleben), Tauben, Löwen, Haſen, Hähne (auch im Kampf), Hirſche, Pferd, Schlange, Hunde und Kaninchen. Gruppenbilder enthalten bibliſche Scenen. Die häufigſten ſind der gute Hirte mit dem Lamm auf der Schulter, aber auch derſelbe ohne Lamm zwiſchen ſeiner Heerde, die um ihn weidet. Zuweilen ſind noch der Stab, die Pfeife und andere Attribute des Hirtenlebens beigegeben. Nicht minder häufig ſind die Scenen aus der Geſchichte des Propheten Jonas, die Auferweckung des Lazarus, Daniel in der Löwengrube. Dazu kommen die Anbetung der Weiſen aus dem Morgenlande, Noah in der Arche, Moſes Waſſer aus dem Felſen ſchlagend,

die Opferung Isaaks, die drei Jünglinge im Feuerofen, die Heilung des Gichtbrüchigen. Oft gewahren wir Frauengestalten, betend mit erhobenen Händen, sowohl an den Deckengemälden zwischen anderen Dekorationsstücken, als einzeln über den Grabnischen.

Ziemlich häufig sind die Scenen einer Mahlzeit, mehr oder weniger einfach und ruhig oder bewegt dargestellt. Das ist auch ein Gegenstand des antik heidnischen Gräberschmucks, besonders bei den Griechen und Römern. Man wollte damit meist den Verstorbenen in dem Kreise der Seinen darstellen und so sein Gedächtnis festhalten, mochte aber zuweilen auch an die Freuden des Jenseits denken. Die Christen haben die Scenen zunächst einfach beibehalten, sie dann aber auch insofern christlich modifiziert, als sie durch Beisetzung von 7 oder 12 Körben mit Broten an die Geschichte von dem Speisungswunder erinnern wollten.

Diese letzten Darstellungen befinden sich besonders in einigen Grüften der Callistkatakombe, welche man herkömmlich, wenn auch schwerlich ganz mit Recht, als „Sakramentskapellen" zu bezeichnen pflegt. Dieselben zeigen allerdings manche einzigartige Darstellungen. So außer den schon erwähnten noch Taufscenen, einen angelnden Fischer, ein mit Sturm und Wogen kämpfendes Schiff und Anderes. Auch finden wir hier wie anderwärts Abbildungen von Fossoren, jenen Handwerkern, welche diese Grüfte ausgruben. Gewöhnlich sind die Zeichen ihrer Arbeit, Spitzhaue, Lampe, Zirkel, Meißel u. dgl. beigesetzt.

Für die christliche Gemeinde hätten ikonographische Darstellungen von Christus, Maria, den Aposteln nahe liegen müssen. Aber es sind in dem Zeitraume, während dessen die Katakomben als Grabstätten benutzt wurden, in den Wandmalereien keinerlei Einzeldarstellungen dieser Personen vorhanden. Wir finden Christum als zarten un-

bärtigen Jüngling in den betreffenden Scenen, wo seine Anwesenheit notwendig ist; wir finden auch Maria in den Darstellungen, in welchen ihre Person vorkommt, wie hauptsächlich in derjenigen der Anbetung des Jesuskindes durch die Weisen aus dem Morgenlande oder in jener schönen sog. heiligen Familie aus der Priscillakatakombe. Uebrigens ist diese Deutung des letztgenannten Bildes keineswegs sicher. Es können ebensogut Bilder der hier Bestatteten sein. Das ist unzweifelhaft der Fall bei einem, eine Frau mit einem Knaben darstellenden Bilde aus der Agneskatakombe, welches man auch herkömmlich für Maria mit dem Jesuskinde ausgiebt. Die römischen Archäologen sind aber bestrebt, aus apologetischem Interesse, um das hohe Alter der Marienverehrung zu beweisen, in jedem Bilde, das eine Mutter mit einem Kinde darstellt, die Jungfrau Maria zu erblicken. So auch in den schon erwähnten betenden Frauengestalten, den sog. Oranten, welche in antiker Weise die Hände zum Gebet erhoben haben. Es sind das mitunter Abbildungen der Verstorbenen — denn es giebt auch männliche Oranten — oder Verzierungen, die sich, wenn sie in Mittelfelder zwischen Arabesken gesetzt sind, deutlich als christliche Umänderungen antiker Dekorationsstücke — Genien oder Tänzerinnen — verraten. Einzelbilder der Jungfrau Maria, ebenso wie solche der Apostel Paulus und Petrus, erschienen erst auf Goldgläsern des fünften Jahrhunderts. Die Apostel sind dann als ältere bärtige Männer dargestellt, wie auch auf den Sarkophagen, während sie in den früheren Malereien der Katakomben auch nur als notwendige Glieder der betreffenden Scenen, und dann in jugendlich bartlosem Aussehen, vorkommen. Und was das Bild Christi betrifft, so beginnen die Ansätze zu dem bekannten herkömmlichen Christustypus erst mit der Mitte des vierten Jahrhunderts. Man wird kaum

fehl gehen, wenn man denſelben als Idealgebilde auffaßt und auf antike Vorbilder zurückführt. In der älteſten chriſtlichen Kunſt, wie ſie uns jene Grüfte aufbewahrt haben, finden wir dieſen Typus noch nicht, wie überhaupt kein Einzelbild Chriſti. Ein ſchöner männlicher Kopf über einem Grabe in der Domitillakatakombe, welcher einige Aehnlichkeit mit dem bekannten Chriſtuskopfe hat und den man deswegen für einen ſolchen ausgab, ſtellt allem Anſcheine nach vielmehr den Verſtorbenen dar. Was von Einzelbildern Chriſti in Katakomben ſich findet, gehört zu dem Schmuck, mit welchem im 7. und 8. Jahrh. die Andächtigen die Grüfte verſahen und ſtellt eine völlige Ausartung der Kunſt dar.

So ſind jene unterirdiſchen Totengrüfte in der reichſten Weiſe, wie es für die Chriſten möglich war, ausgeſchmückt. Ueber die Technik jener Malereien haben noch wenig zuverläſſige Unterſuchungen ſtattgefunden. Die meiſten Bilder ſcheinen al fresco gemalt zu ſein. Die Oertlichkeit, welche des Lichtes ermangelte, brachte es mit ſich, daß die Kraft der Farben zurücktritt, aber dafür die Konturen der Figuren um ſo ſchärfer hervortraten. „Auf einem lichten Grunde“, heißt es in der Geſchichte der italieniſchen Malerei von Crowe und Cavalcaſelle, „wurden die Fleiſchpartieen der Figuren gleichmäßig mit einem warmen gelbroten Tone untermalt. Die Schatten trug man dann in einer tiefen und fetten Tinte in breiten Maſſen ohne Detailzeichnung auf und verſah die Umriſſe der Geſtalten, ſowie Augen, Naſe und Mund mit kräftigen ſchwarzen Konturen. Bei den Gewändern wandte man mit leidlichem Sinn für maleriſche Zuſammenſtellung die drei Grundfarben (blau, rot und gelb) an.“ Dieſe Vernachläſſigung des Details wurde eben auch durch das Dunkel der Grüfte, wo man die Bilder ſtets nur bei mattem Lampenlichte ſah, be-

günſtigt. Daher ſind auch Verzeichnungen ungemein häufig. In der Anordnung der Gewänder wie in der Bildung des Nackten wirkt auch hier die antike Kunſt noch nach. In Bezug auf künſtleriſche Schönheit ſtehen die rein ornamentalen Stücke der Katakombenmalereien oben an. Das iſt natürlich, da ja auch die Malerei der antiken Welt überhaupt weſentlich Dekorationsmalerei iſt. Hier ſtehen manche Malereien der Katakomben dem Beſten, was die antike Wandmalerei geſchaffen hat, würdig zur Seite. Darum rühmt ein Kenner wie Profeſſor Lübke in dieſen Katakombenbildern „das dekorative Geſchick der antiken Kunſt, die glückliche Teilung der Flächen und die ſinnige Verbindung des Ornamentalen mit dem Figürlichen“. Aber auch an einzelnen Figuren darf man mit ihm „die graziöſe Feinheit der Zeichnung“ rühmen, ſowie die „echt antike Lebendigkeit“. Trotz alledem iſt im Allgemeinen der künſtleriſche Wert des Figürlichen jedenfalls nicht ſehr hoch anzuſchlagen. Weitaus die Mehrzahl beſonders der Scenen- und Gruppenbilder erſcheinen wie kindlich unbeholfene Verſuche. Die einmal beliebt gewordenen Scenen werden auch in der Ausführung typiſch. Es gehört unſeres Erachtens viel Phantaſie dazu, in der Haltung oder gar dem Geſichtsausdruck der Perſonen irgend etwas von Gemütszuſtand herauszuleſen. Einzelne Ausnahmen mag es ja geben.

Was von dem künſtleriſchen Wert der Malereien gilt, gilt in noch verſtärkterem Maße von demjenigen der altchriſtlichen Skulpturen. Sie gehören einer völlig geſunkenen Kunſtthätigkeit an, denn ſie ſtammen faſt ausnahmslos aus dem nachconſtantiniſchen Zeitalter. Ihre Zahl iſt im Ganzen gering. Man hat das auf innere Gründe zurückgeführt, indem man darauf hinwies, daß das Chriſtentum mit ſeiner Wertſchätzung des Geiſteslebens die

Ausbildung der Skulptur, welche die schön gebildete Leiblichkeit betont, überhaupt zurückdrängen müsse vor der Malerei, die mit ihren Mitteln, durch welche sie die Ideen des Künstlers ausdrückt, viel geeigneter sei zur Darstellung des Seelenlebens. Das ist unzweifelhaft richtig. Nur wird man nicht annehmen können, daß die alte Christengemeinde von derartigen Erwägungen mit klarem Bewußtsein geleitet worden sei. Aeußere Umstände haben gewiß noch viel mehr mitgewirkt, daß wir von altchristlichen Skulpturen kaum etwas anderes als Sarkophage besitzen. Dieselben waren aber teuer. Daher finden wir sie in der Christengemeinde wesentlich erst von der Zeit an, als durch den Uebertritt Constantins des Großen die höheren und wohlhabenden Stände durchweg das Christentum anzunehmen von selbst genötigt waren. Das vierte und fünfte Jahrhundert aber, aus welchem fast ausnahmslos die Sarkophage mit reicherer bildnerischer Verzierung stammen, ist eine Zeit völliger Entartung der Bildhauerkunst. Die wenigen, die aus früherer Zeit stammen, sind besser, aber sie sind auch einfacher in der Verzierung und zeigen nur Dekorationswerk, wie besonders die Wellenlinien. Die Reliefs dagegen, welche auf den meisten Sarkophagen sich finden und Figuren oder Scenen darstellen, zeigen fast durchweg eine große Unbeholfenheit in der Abmessung der Proportionen, in der Haltung der Personen, in der Gewandung, im Gesichtsausdruck mit seinem stereotypen blöden Lächeln. Am meisten zeigt sich noch die gute Nachwirkung der Antike in der Bildung nackter Körper, wie bei der Figur Daniels in der Löwenwengrube. Auch in der Anwendung der einzelnen Scenen und der Ausnützung des Raumes ist eine gewisse künstlerische Intention nicht zu verkennen.

Was die Gegenstände der Reliefs betrifft, mit welcher

die Vorderſeite, zuweilen auch die Schmalſeite der Sarkophage, dieſer gewaltigen Steinſärge, geſchmückt iſt, ſo verhält es ſich damit ähnlich wie auf dem Gebiet der altchriſtlichen Malerei. Je älter die Sarkophage ſind, um ſo einfacher und kunſtvollendeter ſind ſie, um ſo weniger tragen ſie aber auch ſpezifiſch chriſtliche Ornamentik. Ihre Ausſchmückung iſt denn vielmehr wie diejenige einfacher, antiker Sarkophage: die Wellenlinien auf der Vorderfläche, manchmal in deren Mitte das Medaillon mit dem Bruſtbild des oder der hier Begrabenen, zuweilen von Genien gehalten. Sodann finden wir die von den antiken Sarkophagen bekannten an den Ecken angebrachten Masken oder auch die Löwenköpfe, welche ein Lamm oder ein Reh verſchlingen, ferner Hirten- und Jagdſcenen, Blumen und Rebengewinde, Weinleſe. Antiken Sarkophagſchmuck voll menſchlich natürlicher Empfindung, wie Scenen des Abſchieds, ſpeziell von Ehegatten, hatten die Chriſten noch weniger Veranlaſſung zu vermeiden. Allem Anſcheine nach haben ſie zuerſt unter den Sarkophagen, welche in den Magazinen heidniſcher Steinmetzen zum Verkauf bereit ſtanden, ſolche ausgewählt, deren Ausſchmückung ihrem Glauben keinen Anſtoß bot. Aber ſie konnten es offenbar auch nicht vermeiden, ſolche Sarkophage zu wählen, welche Gegenſtände der antiken Götterlehre oder Heldenſage enthielten. Oft hat man den Anſtoß, welchen die Gläubigen daran nehmen konnten, dadurch beſeitigt, daß man die Seite mit dem Bildwerk nach der Wand kehrte. So bei einem Sarkophag mit Bacchusſcenen. Auf andern, die aller Augen ſichtbar waren, finden wir Darſtellungen von Amor und Pſyche, von Orpheus, von Odyſſeus an den Sirenen vorüberfahrend. Aber auch Minerva, die Dioskuren, das Meduſenhaupt, Flußgötter, Perſonifikationen des Himmels, der Geſtirne und der Jahreszeiten kommen vor, ebenſo durch Kindergeſtalten dargeſtellte

Scenen von Jagd und Spielen. Auch der Genius mit der gesenkten Fackel fehlt nicht. Andere Darstellungen antiker Sarkophage, wie betende Figuren oder Hirten mit dem Lamm auf der Schulter mußten die Christen direkt auf Ideen ihres Glaubens hinleiten. Solche Darstellungen mögen vielleicht den Anlaß gegeben haben zu einer selbständigen christlichen Sarkophagbildnerei, die mit dem vierten Jahrhundert begann. Man brachte dann im Großen und Ganzen dieselben Scenen zur Verzierung an wie in der Malerei der Grüfte. Doch wird der Bilderkreis noch etwas erweitert und es treten noch einige Scenen hinzu, die sich jedoch auch hier selten finden, wie die Geburt Christi und Scenen aus der Leidensgeschichte, die Himmelfahrt des Elias, der Durchgang Pharaos durch das rote Meer und Anderes. Im Uebrigen werden auch hier gewisse einmal beliebt gewordene biblische Scenen von den Steinmetzen, die offenbar keine große künstlerische Erfindungsgabe besaßen, stereotyp wiederholt. Die Sarkophage wurden eben fertig in den Magazinen gekauft.

Ueber den Inhalt und die Auslegung dieses altchristlichen Gräberschmuckes gehen die Ansichten noch ziemlich auseinander. Nur darin stimmt jetzt die unbefangene, durch konfessionelle und apologetische Rücksichten nicht gebundene Forschung überein, daß die herkömmliche Auffassung der katholischen Gelehrten, in deren Händen bis vor Kurzem dieses Gebiet lag, verkehrt und unhaltbar ist. Man nimmt nämlich dort an, daß die Ausschmückung der Grüfte unter klerikaler Leitung entstanden sei und daß das Ganze ein förmliches System der christlichen Lehre, speziell der katholischen Dogmatik, in geheimnisvoller Bildersprache darstellen solle. Diese Auffassung wird dort mehr oder weniger einseitig durchgeführt, aber über den wesentlich *symbolischen* Charakter des alt-

christlichen Gräberschmuckes besteht dort kein Zweifel. Diese Auffassung ist lange Zeit die herrschende geblieben und einer hat sie dem Anderen nachgebetet. Die neueste Forschung, sowohl von Kunstgelehrten wie von Theologen hat die Unhaltbarkeit jener Auffassung erkannt und dieselbe darf heute überall da, wo man die Sache nicht durch die Brille des katholischen Konfessionalismus betrachtet, als ein überwundener Standpunkt gelten. Die Annahme einer klerikalen Leitung der Ausschmückung der Gräber überträgt kirchliche Institutionen der späteren Zeit in die ersten Anfänge der Kirche. Dazu war aber jene Ausschmückung vielmehr Handwerk als Kunst; man kann darum annehmen, daß diejenigen, die sie ausführten, nicht sowohl von künstlerischen Ideen, als von äußeren Anlässen in der Wahl ihrer Gegenstände geleitet waren. Den einfachen Dekorationsmalern und Steinmetzen, welche jene altchristliche Kunstthätigkeit ausgeübt, kann man nicht zutrauen, daß sie eine geheimnisvolle Symbolik oder Allegoristik schaffen wollten. Ueberhaupt wäre es eine eigentümliche Belehrung des christlichen Volkes gewesen, hätte man ihm eine ganze Reihe von Rätseln vor die Augen gemalt oder gemeißelt. Dazu fehlt jeder Anhaltspunkt, was denn nun eigentlich von jenem Schmuck der Gräber symbolisch zu fassen sei und was nicht, und ebenso was denn nun diese ohne jene Figur oder Szene bedeuten soll. Darin herrscht solche Willkür, daß ein Gegenstand oft drei-, viererlei und noch mehr Auslegungen erfahren hat. Aus den Kirchenvätern, die man zu diesem Zwecke sehr unmethodisch benutzte, ist nichts zu erweisen, wohl aber dies, daß die Absicht, das unwissende Volk durch den Anblick biblischer Bilder zu belehren, sich erst für das Zeitalter vom Ende des vierten Jahrhunderts an nachweisen läßt.

Ueberhaupt hat die herkömmliche Auffassung des altchristlichen Gräberschmucks völlig den geschichtlichen Zu-

ſammenhang der altchriſtlichen Kunſtthätigkeit außer Acht gelaſſen. Der geſchichtliche Sinn unſerer Zeit hat gelehrt, auch die Entſtehung und Begründung des Chriſtentums zu betrachten im Zuſammenhang mit der geſamten Geiſtes- und Kulturentwicklung des Menſchengeſchlechtes und nicht wie etwas, das eines Tages als deus ex machina in die Welt eintrat. Dieſe Auffaſſung der Sache hat man denn auch auf die einzelnen Gebiete des chriſtlichen Weſens angewandt, hat erkannt, wie auf dem Gebiete der Lehrbildung die antike Philoſophie, auf demjenigen der kirchlichen Verfaſſung die antike Geſellſchaftsordnung einen mächtigen Einfluß ausübte. Auch für die altchriſtliche Kunſt hat man den Grundſatz, den ein großer franzöſiſcher Archäologe ſchon vor einem halben Jahrhundert ausſprach: un art ne s'improvise pas, in unſeren Tagen endlich durchgeführt. „Der Bilderſchmuck dieſer engen unterirdiſchen und formloſen Grabzellen", ſagt ein neuerer Kunſthiſtoriker, „anſpruchsloſes und flüchtiges Handwerksprodukt, wie es von der durchſchnittlichen Armut der Gemeindeglieder eben beſchafft werden konnte — iſt aus demſelben Triebe hervorgegangen, der in den Häuſern Pompejis kein Stückchen Wand von Bild und Farbe unberührt und unveredelt ließ. Man mißverſteht gänzlich die chriſtliche Sepulkralkunſt, wenn man ſie von der gleichzeitigen heidniſchen prinzipiell verſchieden denkt. Die eine wie die andere faßt die maleriſche Ausſtattung der Grabkammern einfach als Dekoration, als heitere Verhüllung ihrer architektoniſchen Armſeligkeit".

Dieſer Auffaſſung kann Schreiber dieſes nur zuſtimmen. Auf dem Gebiete der klaſſiſchen Archäologie hat man die geheimnisvolle Symbolik des römiſchen Gräberſchmuckes neuerdings völlig aufgegeben und ſieht in demſelben weſentlich Dekoration. Die Chriſten haben — mit

Ausnahme der Leichenverbrennung, die ſie entſchieden verwarfen — bezüglich der Behandlung und Beſtattung der Leichen die überlieferten Sitten und Gebräuche der Völker, denen ſie angehörten, beibehalten. Auch in dem künſtleriſchen Schmuck des Grabes konnte dies nicht anders ſein. Sie konnten darin unmöglich plötzlich ein ganz neues Prinzip aufſtellen. Es iſt aber mit dieſer Auffaſſung eines weſentlich dekorativen Charakters der altchriſtlichen Kunſtthätigkeit nicht ausgeſchloſſen, daß einzelne ſymboliſche Elemente vorkommen. Daß der Anker die Hoffnung bedeutet und die Taube mit dem Oelblatt im Munde den Frieden, daß die häufigen Scenen aus der Geſchichte des Jonas und die Erweckung des Lazarus auf die Auferſtehungshoffnungen der Chriſten Bezug haben oder die Geſtalt des Hirten mit dem Lamm auf der Schulter auf eine köſtliche Wahrheit ihres Heilandsglaubens ſie hinwies, das iſt ja unzweifelhaft. Die Frage iſt nur die, ob die Abſicht, dieſe Ideen zum Ausdruck zu bringen, die Auswahl ſolcher Figuren und Scenen beſtimmt hat, oder ob nicht vielmehr vorhandene Elemente der antiken Kunſt die Chriſten an bibliſche Wahrheiten und Szenen, die in jenen Formen ſich darſtellen konnten, erinnerten. Ich glaube, daß das letztere überwiegt. Andere, welche dies Gebiet wiſſenſchaftlich bearbeitet, denken darüber anders. Die einen meinen den erſten Umſtand ſtärker betonen und ſymboliſche Beziehungen in größerem Umfang annehmen zu müſſen, andere rücken die Beziehungen auf Unſterblichkeit und Auferſtehung in den Vordergrund. Das ſind Differenzen, die in einer freien wiſſenſchaftlichen Forſchung unvermeidlich ſind. Aber ſie kommen überein in der gemeinſamen Verwerfung jener ſpezifiſch römiſch-katholiſchen Auffaſſung des altchriſtlichen Gräberſchmuckes, die voll vorgefaßter Meinungen und ſehr unhiſtoriſch die Sache beurteilt.

Jedenfalls hat die Aufdeckung und Erforschung der Katakomben manche Seite des altchristlichen Geistes- und Gemeindelebens in ein neues Licht gerückt. Ist es nicht schon bezeichnend, daß sie ihre Grabstätten überhaupt künstlerisch ausschmückten? Das zeigt, daß sie nicht die finstern, weltverachtenden Leute waren, wie auch eine neuere kirchenfeindliche Kulturgeschichtschreibung sie darstellen möchte, sondern daß sie den Schmuck, den die Kunst dem Leben verleiht und mit dem sie das Grab freundlich gestaltet, wohl zu würdigen wußten. Es ist sehr charakteristisch, daß dasjenige Symbol, welches später ausschließlich für das Christentum sich festgesetzt hat, das Kreuz, in der ältesten christlichen Kunst gänzlich fehlt. Erst von Constantin an erhebt es sich zum eigentlichen Symbol des neuen Glaubens. Im Schmuck ihrer Gräber hielten die Christen alles, was an Leid und Not erinnerte, fern. Vielmehr tritt dort ein Element der erhabensten Lebensfreude uns entgegen. „Mit ihren Gedanken", sagt ein französischer Archäologe, „auf den himmlischen Lohn gerichtet, der sie erwartete, mitten in den Prüfungen eines so kampfvollen und oft von so furchtbarem Tode bedrohten Lebens sehen die Christen in dem Tode nur einen Weg zu dem ewigen Glücke. Und weit entfernt, diesem Bilde dasjenige von den Nöten und Martern, die ihnen den Himmel öffneten, beizugesellen, gefielen sie sich vielmehr darin, es heiter darzustellen unter freundlichen Farben, mit anmutigen Symbolen, und es zu schmücken mit Blumen und Weinranken. Es ist dies ein Zug, der in ganz besonderer Weise das Christentum charakterisiert und sein Wesen auszeichnet. Während eines so langen Zeitraums von Verfolgungen, unter dem alltäglichen Einfluß der schmerzlichsten Eindrücke, haben die Christen doch an ihren Grabstätten kein Bild der Trauer, kein Zeichen von Groll, keinen Ausdruck des Rachegefühls

angebracht. Alles athmet vielmehr in den von ihnen hervorgebrachten Monumenten Empfindungen der Milde, des Wohlwollens und der Liebe."

Vor allem hat unsere Kenntnis von der Stellung, welche die Christen zur bildenden Kunst einnahmen, durch die Erforschung jener Grüfte eine völlige Umänderung erfahren. Die dürftigen Nachrichten, welche uns die altchristliche Litteratur bietet, werden dadurch in einer Weise ergänzt, daß wir jetzt erst uns ein wirkliches Bild von der Sache zu machen vermögen. Aus der Litteratur erfahren wir nur, daß die Christen Schmuckgegenstände und häusliche Geräte, welche durch die Abwesenheit mythologischer Gegenstände nicht anstößig waren, beibehielten und wohl auch selbst anfertigten, daß sie auch kirchliche Geräte, wie Kelche mit Bildern aus der evangelischen Geschichte, ausstatteten, und wir können aus dem raschen Aufschwung, welchen die Kirchenbaukunst im 4. Jahrh. nahm, schließen, daß das nicht ein plötzlicher Sprung war, sondern daß dem auch schon eine gewisse Entwicklung vorausgegangen sein muß. Aber monumentale Ueberreste haben wir von allem dem nicht mehr. Hier aber zeigen uns Monumente eine reiche Thätigkeit der Malerei und einigermaßen auch der Skulptur, zeigen uns auch die Beibehaltung von Gegenständen aus der antiken Mythologie und Heldensage. Da die Grabstätten, wenn sie auch keine eigentlichen Kultusräume waren, doch unzweifelhaft zur Ausübung der kirchlichen Funktionen bei den Begräbnissen dienten, so sehen wir, daß auch religiös geweihte Räume unbedenklich künstlerisch ausgeschmückt wurden, wo dies möglich war. Wir können daraus entnehmen, daß die Christen auch Kirchengebäude, soweit sie solche vor Constantin schon aufführen konnten, ebenso künstlerisch ausgeschmückt haben werden, wie nachher im 4. Jahrhundert. Ebenso können

wir mit Sicherheit aus der reichen Ausschmückung der Grabstätten schließen, daß auch das christliche Haus der ersten Jahrhunderte sich in seinem künstlerischen Schmucke nur dadurch von dem heidnischen unterschieden haben wird, daß man die eigentlichen Götterbilder entfernte, und auch das jedenfalls in beschränktem Umfange, nämlich wohl nur die eigentlichen Statuen, während man als Verzierung von Schmuckgegenständen und häuslichen Gerätschaften auch mythologische Figuren beibehielt, wie wir solche auch an den Gräbern finden.

Was die altchristliche Kunst an neuen Ideen birgt, ist in die Formen der zeitgenossischen Kunst eingekleidet. Die Christen haben dieselben benutzt, da sie keine neuen schaffen konnten. Die zeitgenossische bildende Kunst war aber im Niedergang begriffen. Ihn mußte daher auch die christliche Kunst mitmachen, sie sank in Erstarrung und Todesschlaf, aus dem sie erst wieder nach Jahrhunderten erwachte. Nur schwach sind die Fäden, welche Malerei und Skulptur des frühen Mittelalters mit der in antike Formen gekleideten ältesten christlichen Kunstthätigkeit verknüpfen. Aber sie sind immerhin vorhanden. Deutlicher jedoch liegt eine fortlaufende Entwicklung vor Augen in dem dritten Zweig der bildenden Künste, in der Architektur. Wir haben Eingangs erwähnt, welch glücklichen Griff die alte Christenheit mit der Schöpfung der Basilika als Kultusraum that. Der Ursprung ihrer Grundform ist ja bis auf den heutigen Tag ein Streitpunkt der Kunstgelehrten. Während man sie früher herkömmlich aus der forensischen Basilika ableitete, ging man später auf die Privatbasilika, neuerdings von mehreren Seiten, wenn auch wieder in verschiedener Weise, auf das antike Wohnhaus zurück. Andere suchen die Grundform aus den kapellenartigen Kammern der Katakomben zu erklären, andere nehmen eine Kombinaton verschiedener in

der römiſchen Architektur ſich darbietender Elemente an. Die Ableitung aus dem antiken Wohnhaus hat viel für ſich, läßt aber immerhin noch allerlei Schwierigkeiten. Die Frage kann unſeres Erachtens nur durch die genaueſte bautechniſche Unterſuchung gelöſt werden, alſo eher durch Architekten als durch Kunſthiſtoriker. Wie verſchieden ſie aber auch zu löſen verſucht wird, darin ſind alle Verſuche einig, daß vorliegende Formen der antiken Kunſt benutzt wurden. Die Baſilika, die aus ihnen trotz äußeren Druckes und Dranges von dem Glaubenseifer der chriſtlichen Bekenner geſchaffen wurde, ſollte die Grundform abgeben für alle ſpäteren Geſtaltungen des chriſtlichen Kirchenbaues, von ihr läßt ſich durch alle Jahrhunderte bis heute ein genetiſcher Zuſammenhang in demſelben nachweiſen. Es ſollte die Zeit kommen, da auch die Schweſterkünſte der Malerei und Skulptur von der Herrſchaft der Architektur ſich befreien und ein wieder erwachter belebender Hauch der Antike auch für ſie neue Formen für reiche Ideen ſchaffen ſollte. Der älteſten Chriſtenheit aber wird niemand die Anerkennung vorenthalten, daß ſie mit vollem Verſtändnis für die Welt der Schönheit die ſich ihr darbietenden Formen der antiken Kunſt zum Ausdruck neuer Ideen zu benutzen verſtanden hat. So hat das Chriſtentum wie auf allen Gebieten des geiſtigen Lebens ſo auch auf demjenigen der Kunſt neuen Samen eingepflanzt, aus dem die herrlichſten Früchte erwachſen ſollten.

Gottesdienst und Kunst.

Heutzutage giebt es kaum eine Wissenschaft, deren Geschichte man nicht schreibt. Es geschieht dies aus guten Gründen und trägt seine guten Früchte. Schon das allein gewährt das reichste Interesse, die vielfach unsicher tastenden Versuche, die vielfach verschlungenen bald wie die Zickzacklinie von Berg und Thal, bald wie die Spirale emporführenden Wege des menschlichen Geistes auf einem bestimmten Wissensgebiete zu verfolgen. Da der Fernstehende unparteiisch urteilen kann, so wird manches Vorurteil zerstreut, manches Verdienst in das rechte Licht gerückt, mancher Dünkel auf die Errungenschaften der Neuzeit verscheucht, wenn man so sieht, wie die Vorzeit, und vielleicht noch treuer als wir, auch schon redlich gestrebt und gearbeitet hat. Man lernt aber auch, wie wir aus den Vorgängen in der Natur ihre Gesetze ableiten, so auch in der Geistesentwicklung des Menschengeschlechts bestimmte Gesetze erkennen; die gegenseitigen Beziehungen und Einwirkungen der einzelnen Kräfte des menschlichen Geisteslebens sowohl wie der einzelnen Wissensgebiete werden prinzipiell untersucht und erörtert.

So hat auch die Geschichte der Kunst, da diese doch in der längsten Zeit ihrer Geschichte in innigster Verbindung mit der Religion und dem Kultus stand, zu mannichfachen Erörterungen über das Verhältnis und die Beziehungen von Religion und Kunst reichen Anlaß geboten. Von protestantisch kirchlicher Seite ist dies insbesondere seit der umfassenden Erforschung der altchristlichen Kunst geschehen.

Der Proteſtantismus wollte zum einfachen apoſtoliſchen Urchriſtentum zurückkehren und glaubte auch dort durch die Vorausſetzung, daß jene Epoche keine religiöſe Kunſt beſeſſen und geübt habe, die beſte Waffe gegen den römiſchen Bilderdienſt gefunden zu haben. In jener hiſtoriſchen Vorausſetzung hat er ſich, wie man jetzt weiß, gründlich geirrt, wenn auch durch die Thatſache, daß das Urchriſtentum wirklich künſtleriſch thätig war, für die dogmatiſche Theſe des Katholizismus noch nichts bewieſen iſt. Aber jener Irrtum war ſegensreich, denn er hat auch in der Kirche, die das „Wort“ in den Mittelpunkt ihres Kultus ſtellt, ein regeres Intereſſe für die Verwertung der Kunſt im kirchlichen Kultus wachgerufen. Auch im Proteſtantismus hat man einſehen gelernt, daß die Religion mit der Aeſthetik ungleich mehr Verwandtſchaft hat als mit der Logik, denn die Kunſt der Rede ſteht ja ſo ſehr im Vordergrund des proteſtantiſchen Bewußtſeins, daß die Kritik ſtets nur fragt, ob die Predigt „ſchön“ geweſen, und damit iſt ſchon ein Kunſturteil gefällt, ohne daß man es wußte und wollte. Freilich ſoll damit nicht geſagt ſein, daß dort, wo man keine andere Kunſt als die der Rede gelten laſſen will, die Kanzelreden alle Kunſtwerke ſeien; welche Menſchenkraft kann auch jede Woche ein ſolches hervorbringen? Die Muſik läßt man ſich auch ſchon eher gefallen, obwohl auf reformierter Seite die Angſt vor katholiſierendem Weſen, wenn man ein wenig die Liturgie erweitert und Chorgeſänge in den Gottesdienſt einführen will, noch ſehr groß iſt. Das Vorurteil richtet ſich hauptſächlich gegen die Verwertung der bildenden Künſte im Gottesdienſt; und zwar geht dasſelbe auch heute noch von zwei ganz entgegengeſetzten Richtungen aus: von der rationaliſtiſchen einerſeits und der puritaniſch-pietiſtiſchen andererſeits; der erſteren iſt der Kultus eine Lehr-, der anderen eine Erweckungsanſtalt;

dort verlangt man vom Gottesdienſt nur einen Nutzen für das praktiſche Leben, hier ſagt man: wenn nur das Wort Gottes gepredigt wird. Beide bedürfen daher nur eines Hörſaales, wo der rationaliſtiſche Prediger vom tugendhaften Lehrer Chriſtus reden und der pietiſtiſche „Bruder im Herrn“ von ſeinen im ſtillen Kämmerlein geſammelten „inneren Erfahrungen“ ſalbadern kann. Doch ſind dieſe in der Verwerfung der Kunſt ſo einſeitigen Richtungen jetzt immer mehr im Schwinden; die proteſtantiſche Kirche lernt immermehr einſehen, daß ſie eine alte Schuld der Reformation wieder gut zu machen hat, daß ſie in dieſem Punkte von dem Katholizismus ſehr beſchämt wird. So iſt in der letzteren Zeit ein regeres Kunſtintereſſe im Proteſtantismus erwacht: das Inſtitut für chriſtliche Kunſtarchäologie in Berlin vergrößert ſich immermehr; das chriſtliche Kunſtblatt wirkt ſeit einigen Jahrzehnten mit gutem Erfolg, wenn es auch noch viel mehr Unterſtützung von ſeiten der Geiſtlichen finden ſollte. Vereine für chriſtliche Kunſt blühen in Berlin und Stuttgart, in Sachſen und Bayern, und verſenden allenthalben hin ihre Muſterzeichnungen für kleinere und größere Kirchen, beſorgen Altarbilder und kunſtgerecht gearbeitete Tauf- und Abendmahlsgefäße.

Was liegt denn eigentlich auch dem Proteſtantismus für ein vernünftiger Grund vor, die Kunſt aus dem Kultus fern zu halten? Die Anfänge der Kunſt ſind überall religiöſer Natur, und ihre glänzendſten Erſcheinungen in den Blüteepochen haben ihre Anregung aus religiöſen Ideen geſchöpft. Da ſehen wir es wieder, wie die einfache natürliche Kulturentwicklung der Menſchheit immer die richtigen Wege einſchlägt, Verwandtes zu paaren und das ſeiner innern Natur nach Zuſammengehörende zu verknüpfen, aber der Menſchengeiſt meint hier ſeine Kraft und Fähigkeit im Auseinanderreißen bethätigen zu müſſen. Denn wenn wir

nach Gründen ſuchen, auf welche wir die Verwertung der Kunſt im chriſtlichen Kultus ſtützen können, iſt nicht der allereinfachſte und natürlichſte ſchon gegeben in der innigen Verwandtſchaft, die zwiſchen Religion und Kunſt beſteht? Zur Religion gehören notwendig zwei Faktoren, Gott und der Menſch, das Unendliche und das Endliche. Die Religion iſt das Band, welches dieſe beiden Sphären mit einander verknüpft; ſie nimmt alle Kräfte unſeres geiſtigen Weſens in Anſpruch, um uns zum Unendlichen hinzuführen, und ſie allein — und eine Religion wird um ſo vollkommener ſein je mehr ſie das vermag — ſie allein iſt im Stande, die Kluft zwiſchen dem Ewigen und dem Endlichen auszufüllen. Sie löſt den Zwieſpalt derſelben durch eine Unterordnung aller Unvollkommenheiten im Endlichen unter eine ſich ſchließlich überall vollziehende Zweckmäßigkeit; ſie ſpricht zur Beklemmung, welche das Gefühl der Endlichkeit hervorruft, das verſöhnende Wort; ſie lehrt endlich eine freie Fügung in die allgemeine Ordnung der Dinge, eine Harmonie des Willens mit ihr. So wirkt ſie geſtaltend auf das Leben und Handeln ein, indem ſie als Ziel desſelben das Gute ſetzt, d. h. dasjenige, was nach dem Maße unſerer Erkenntnis das dieſer Harmonie, alſo auch der mit ſich ſelbſt, zweckentſprechende iſt.

Was will nun die Kunſt? Jeder wird ſagen und er hat Recht damit: die Kunſt hat es mit dem Schönen zu thun. Aber was iſt ſchön? Seit Plato hat jeder Philoſoph oder Aeſthetiker eine andere Definition davon gegeben. Aber mögen wir uns diejenige Kants aneignen, die gewöhnlich gang und gäbe iſt: Schön iſt was ohne Begriff gefällt; mögen wir es mit Leſſing ſuchen in dem Formganzen, oder mit Winckelmann in der menſchlichen Geſtalt, mit Goethe in der anmutigen Erſcheinung des Bedeutenden, oder es mit Hegel kurzweg als die ſinnliche Erſcheinung

der Idee definieren — sie kommen doch alle darin überein, daß die Kunst den menschlichen Geist über die gemeine Wirklichkeit erhebt zur Anschauung einer reinen Vollendung, d. h. eines Ideals. Die Kunst setzt sich die Aufgabe, die Idee durch das Endliche zur Erscheinung zu bringen, strebt also auch eine gewisse Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen an. Die Kunst ist darum um so vollendeter, je vollkommener das sinnliche Gebilde der Idee entspricht, je mehr die Einheit und Durchdringung des Idealen und Realen erreicht ist. Die Kunst will also auch nichts anderes ihrem Wesen nach, als die verklärte Idealwelt in die niederen Sphären dieser staubigen Erdenwelt hineinragen zu lassen. Wo aber hätte der Mensch eine vollendetere Darstellung der Idee als im Weltall? So ist alle Kunst unausbleiblich an die Natur als ihre Richtschnur geknüpft, der Künstler erhebt sich durch die Macht seiner Phantasie zum Gebilde eines Weltalls im Kleinen, eines Mikrokosmus, indem er die Schönheit der Darstellung aus dem Makrokosmus entlehnt. Indem er auf diese Weise die göttliche Idee gleichsam nachdenkt, wird er, da dieselbe auch nur das Wahre und Gute selbst sein kann, auch zum Wahren und Guten hingeführt. Nicht umsonst nennen wir stets das Schöne mit dem Wahren und Guten zusammen, sie sind nicht gleichbedeutend, aber unlösbar mit einander verbunden. Die Griechen haben's auch bekanntlich verbunden in dem tiefsinnigen Begriff der Kalokagathie. So lehrt denn auch die Erfahrung, daß einem hohen, edlen Kunstwerk gegenüber unsere Stimmung und unsere geistige Haltung der gottesdienstlichen Stimmung der Seele d. h. der Andacht unleugbar ähnlich und verwandt ist; wir fühlen bei einem Kunstwerk die Macht des in ihm sich offenbarenden Genius, wir vergessen die niedere Erdenwelt, weil wir in das Reich der Ideale eingetreten sind. Und den besten Beleg für

die innige Verwandtschaft von Religion und Kunst bietet schließlich die Geschichte der letzteren selbst.

Wenn wir also behaupten, daß diese beiden Faktoren in unserem Geistesleben mit ihren innersten Wurzeln zusammenhängen, so ist nichtsdestoweniger die Meinung ausgeschlossen, daß die Beiden sich decken. Die Religion ist universeller als die Kunst, diese kann jene niemals ersetzen, denn die Kunst ist ihrem Begriffe nach an die sinnliche Erscheinung gebunden und durch sie beschränkt, die Religion will uns grade über die sinnliche Welt erheben. Die Kunst fordert zu ihrer Pflege gewisse äußere Umstände, nämlich Wohlstand, Geschmack, ein gewisses Maß von Kenntnissen und Bildung, sie kann darum nie eine Sache aller Menschen werden. Die Religion dagegen geht alle Menschen an, sie will durch ihre Güter, die sie darbietet, grade jene äußeren Unterschiede alle, durch welche die Menschen getrennt sind, aufheben, und ist nicht an solche äußere Bedingungen gebunden; sie übt in jeder Lage des Lebens und unter allen Verhältnissen ihre Wirkung aus, eine den Menschen mit sich und der Welt versöhnende Wirkung, und regt ganze Völker ethisch fördernd an. Das vermag die Kunst nicht, und es ist ein eitler Gedanke von Strauß gewesen, daß dem Volke der Zukunft die Bibel durch Schillers Werke und die Kirche durch die Oper ersetzt werde. Als Griechenlands politische Größe dahinsank, war es auch mit der Herrlichkeit seiner Kunst vorbei. Also nicht identisch sind diese beiden Größen, aber verwandt sind sie doch ganz gewiß, das Verhalten des Geistes in der beiderseitigen Thätigkeit hat wesentlich etwas Gemeinsames.

Wenn wir das zugeben, dann ist aber auch nicht abzusehen, was sich prinzipiell gegen die Verwertung der Kunst, speziell der bildenden im christlichen Kultus einwenden ließe. Im Gegenteil möchten wir behaupten, daß

aus dem Weſen und Zweck des chriſtlichen Kultus ſelbſt die Berechtigung der Kunſt für denſelben hervorgeht, ja daß deren Anwendung in einer gewiſſen Beziehung gefordert wird. Das Weſen des Kultus beſtimmt ſich nach dem Weſen der Religion. Die Religion iſt aber weder eine Sache des Wiſſens noch des Thuns, weder des Herzens oder Empfindens für ſich allein, ſondern ſie muß, mag ſie auch pſychologiſch vorwiegend aus dem letzteren abgeleitet werden, doch den ganzen Menſchen für ſich in Anſpruch nehmen und geſtaltend und normierend auf ſein ganzes Weſen einwirken. So kann auch der Kultus nicht beſtehen in einer bloßen Bereicherung des Wiſſens oder in einer Ermahnung zu tugendhaften Handlungen, wie man auf rationaliſtiſcher und pietiſtiſcher Seite, wenn auch ſehr verſchieden, den Kultus als eine Disziplinar-Anſtalt auffaßt. Er darf ſich auch nicht beſchränken auf die Darſtellung frommer Gefühle oder die Erregung der Phantaſie, eine Einſeitigkeit, die im Katholizismus und im proteſtantiſchen Conventikel-Weſen ſo ſtark hervortritt, ſondern er muß eben auch den ganzen Menſchen in Anſpruch nehmen. Er hat die Aufgabe, religiöſe Stimmungen und Gefühle zu wecken, aber er ſoll auch religiös belehren und auf das praktiſch-ethiſche Leben anregend wirken. Man bezeichnet das, was wir im Kultus ſuchen, herkömmlich mit dem bibliſchen Ausdruck „Erbauung“. In dieſem treffenden Bilde ſind die ſchon angedeuteten zwei Momente im Weſen des chriſtlichen Kultus ausgedrückt, nämlich das Darſtellen und das Empfangen. Denn wo eine Erbauung ſtattfinden ſoll, muß ein Grund vorhanden ſein, auf welchem gebaut wird: es ſind gemeinſame religiöſe Gefühle, gemeinſam anerkannte religiöſe Wahrheiten, die eine Gemeinſchaft zum Kultus vereinigen, und dieſe geben ſich einen Ausdruck, werden zur Darſtellung gebracht. Aber das iſt nur die

eine Seite. Die Gemeinde ſtellt nicht nur dar, was ſie bewegt, leiſtet nicht nur und gelobt, was Gott angenehm iſt, ſie will auch etwas empfangen im Kultus: er ſoll den Grund befeſtigen, den wir in unſerer Ueberzeugung mitbringen, er ſoll uns Troſt und Zuverſicht mitteilen, er ſoll uns geiſtig nähren und ſtärken für das aufreibende kampfreiche Daſein in dieſer Welt. Es kommt ſonach beim Kultus alles auf die Wechſelwirkung von Geben und Empfangen, von Erweckung und Aeußerung des religiöſen Lebens hinaus. Zu dieſem Ziele müſſen uns aber doch im Kultus ſelbſt die Mittel und Wege geboten werden. Aber fragen wir uns nun: bietet ſie der Kultus unſerer proteſtantiſchen Kirche wirklich, iſt er wirklich dazu angethan, alle Seiten der menſchlichen Geiſtesthätigkeit oder wenigſtens alle gleichmäßig für ſich in Anſpruch zu nehmen? Wer möchte bezweifeln, daß die Momente des Gefühls und der Phantaſie entſchieden zu kurz kommen! Es iſt eine alte Klage, daß in unſeren Kirchen zu viel *geredet* wird und ich halte dieſelbe entſchieden für berechtigt. Das Wort iſt derjenige Ausdruck des inneren Lebens, der mit Mitteln des Verſtandes geregelt wird, es muß alſo wieder mit Mitteln des Verſtandes von Andern erfaßt, es muß eben verſtanden werden. Darnach könnte man meinen, als ob ich den Zweck der Predigt nur in die Belehrung ſetzen wolle. Gewiß nicht, das Reden iſt ja ſelbſt eine Kunſt, und kann und ſoll als ſolche auch wie alle Kunſt das Gefühl wecken und die Phantaſie beſchäftigen, aber es fragt ſich doch kaum, ob dies Ziel mit oder ohne Beihülfe der bildenden Künſte eher zu erreichen ſei. Predigten, die lediglich auf Gefühlswirkungen ausgehen, wird niemand billigen wollen, und wenn auch durch ſie die Herzen gepackt werden ſollen, die Wirkung kann doch nur da eine nachhaltige ſein, wo das Wort wirklich verſtanden wird. Wenn ich nun behaupte,

daß dieſe gewiſſe Einſeitigkeit des proteſtantiſchen Kultus durch eine ſtärkere Verwertung der Kunſt gehoben werden könne, ſo möchte ich mich dabei entſchieden verwahren gegen den Vorwurf, als ob ich der Predigt eine untergeordnete Stellung im Kultus zuweiſen wolle. Ganz und gar nicht; das Wort muß für alle Zeiten der Mittel- und Kernpunkt unſeres Kultus ſein und bleiben, es liegt das im Weſen des Proteſtantismus: hier ſoll allerdings auch der Laie ſelbſtthätig denken und urteilen lernen über die religiöſen Wahrheiten, die in der Glaubenslehre der Kirche ihren Ausdruck gefunden haben. Im Katholizismus dagegen darf prinzipiell das Darſtellende im Kultus nur von der Prieſterſchaft ausgehen; der Symbole iſt eine ſolche Fülle, daß die Laien unmöglich ein volles Verſtändnis derſelben haben können; der Kultus ſucht vor allem dem Gefühl und der Phantaſie bis zur Ueberſchwänglichkeit Nahrung zu geben, der Verſtand wird gar nicht in Rechnung gezogen. Das hat dort ſeinen guten Grund: die Menſchen ſollen eben nicht nachdenken und verſtehen, ein Laie ſoll kein Urteil in religiöſen und kirchlichen Dingen haben, und es liegt in jenem Aufbieten aller Kunſtmittel auch das ganze Geheimnis, wodurch der Katholizismus die Maſſen beherrſcht. Die Maſſe denkt eben nur in Vorſtellungen und es wird ihrem Bedürfnis darum eher genügt durch einen Kultus, der das Auge beſchäftigt als durch einen ſolchen, bei dem die Rede überwiegt, die in mehr oder weniger abſtrakter Weiſe die religiöſen Wahrheiten behandelt, und darum einen gewiſſen Grad geiſtiger Reife vorausſetzt. Wir begreifen darum vollſtändig, was Goethe in jenen naiven Verſen ausſpricht:

„Da lebten wie Kinder Lutheraner,
Von ein bischen Predigt und Geſang,
Waren aber dem Kling und Klang

Der Katholiken nur zugethaner,
Denn das war alles gar zu schön
Viel bunter und lustiger anzusehn."

In der That, für die kindliche Anschauung ist dort bis zum Uebermaß gesorgt, aber nur in diesem Uebermaß liegt der Fehler, nicht in der Sache an sich. Vielmehr handelt die katholische Kirche in der prinzipiellen Beibehaltung auch der bildenden Kunst für den Kultus viel richtiger als die protestantische, die, selbst wo sie das Prinzip auch nicht verworfen hat, doch thatsächlich in das andere Extrem, in das zu Wenig, verfallen ist. Denn, wenn wir auf die beiden erwähnten Momente im Wesen des Kultus achten, ist nicht gerade die Kunst das beste Mittel zur Darstellung des Religiösen und zum Empfangen religiöser Eindrücke? Soll nicht schon der ganze Raum, in dem wir uns befinden, unsere Seele andächtig stimmen und also empfänglich machen zur segensreichen Wirkung dessen, was uns dargeboten wird? Wird diese Wirkung nicht eher ein würdig ausgeschmückter Raum darbieten als ein solcher, in dem uns nackte, weißgetünchte Wände anblicken? Und der Gottesdienst soll ja doch eine Freude für den Menschen sein, ein Lebenszufluß soll ihm da zu Teil werden, der, wie Speise und Trank, schon indem er genossen ward, erquickt und erfreut, zugleich aber eine Bereicherung des geistigen Lebens ist und dasselbe frisch erhält. Warum sollen wir nun bei dieser Freude die Kunst nicht herbeiziehen dürfen, während sonst jede edle Freude des Lebens durch sie geschmückt wird! Und sollte solcher Schmuck nicht gerade bei den Festzeiten der Kirche zu Hülfe gezogen werden? Muß das Wort freilich auch gerade bei den Festzeiten der Mittelpunkt bleiben, die Kunst, sei es auch nur ein einfacher, würdiger und sinniger Schmuck, kann doch das Gewand werden, in welches das Wort sich einkleidet; sie stellt uns symbolisch

dar, was jenes unverhüllt ausspricht, sie füllt damit die Thätigkeit unseres Gefühls und unserer Phantasie aus, während das gesprochene Wort den denkenden Verstand in Anspruch nimmt.

Wenn wir nun aus dem Gesagten folgern, daß wir gerade aus inneren Gründen berechtigt sind, die Kunst im Kultus zu verwerten und sie in den Dienst der Religion zu stellen, so fragt es sich aber nun weiter, nach welchen Grundsätzen dabei zu verfahren ist, denn das dürfte von vornherein klar sein, daß gewisse Beschränkungen dabei zu beobachten sind. Wir haben dabei vor allem Antwort zu geben auf einige, wenn auch ziemlich landläufige, so doch immerhin nicht ungewichtige Einwürfe. Es ist nämlich an sich ganz naheliegend zu sagen, daß die Kunst doch gar leicht ein Lockmittel werden kann, um die unkirchlichen Elemente in die Kirche zu ziehen. Ferner meint man, die Kunst sei doch immerhin nur ein schönes Spiel, ein Produkt der subjektiv spielenden Phantasie des Künstlers; es liege also die Gefahr einer inneren Unwahrheit nahe, wenn eine ganze Gemeinde das geistige Schauen des Künstlers gewissermaßen nachempfinden soll. Es ist ja wahr, die Kunst kann ein Lockmittel werden und es ist bekannt, daß im Berliner Dom Hunderte die Kirche verlassen, sobald der Domchor seine ergreifenden Melodien gesungen hat und nun die Predigt beginnen soll, ebenso daß auch Protestanten zu einem feierlichen Hochamt in katholische Dome gehen, um die großartigen Chöre zu hören, und daß Tausende zum großen Miserere in der Sixtinischen Kapelle für die Osterzeit nach Rom reisen. Da wird die Kunst in der That zum Lockmittel, und wo sie mit dieser Prätension auftritt, da ist sie entschieden zu verwerfen, obwohl ja nicht zu verkennen ist: diese Beispiele sind alle aus der musischen Kunst, und es ist gewiß, daß jemand durch die mächtigen

Chöre in einem gotiſchen Dome ſich ebenſo gut erbauen laſſen kann als durch eine Predigt, und es iſt immer noch beſſer, man geht zum Geſang des Domchors in die Kirche als gar nicht. Im Proteſtantismus iſt ein ſolcher Chor ja nicht Selbſtzweck im Kultus, ſondern vorbereitend auf die Predigt, aber beim Katholizismus liegt der Fehler eben darin, daß er die Kunſt als ſolche in den Vordergrund ſtellt. Aber das iſt entſchieden feſtzuhalten, daß ſie im Kultus niemals eine ſelbſtändige Bedeutung zu gewinnen beanſpruchen darf, ſie darf nur eine dienende und helfende Rolle ſpielen, ſie darf nur inſofern mitwirken, als ſie die Erbauung zu fördern imſtande iſt. Darum iſt jedes Kunſtprodukt, das den Anſpruch erhebt für ſich bemerkt zu werden und Gefallen zu erregen, wie z. B. Solopartien im Geſang oder die virtuoſe Behandlung eines einzelnen Inſtruments, ganz entſchieden aus dem Gottesdienſte zu verbannen; dem gegenüber iſt allerdings gewiß, daß ein kahler Gottesdienſt in kahlem Gotteshauſe, aber in lebendigem Herzensglauben gehalten, vor Gott angenehmer ſein muß als die ſchönſte Liturgie in einem gotiſchen Dome, wenn die Gemeinde dabei ſich in oberflächlichen Rührungen beſpiegelt oder aber ihre kritiſchen Urteile über künſtleriſche Produktionen abgiebt. Darum gilt auch hier der alte Grundſatz: Ne quid nimis! Mag man die Kirche gelegentlich als Konzertraum für geiſtliche Muſik benutzen, der eigentliche Gottesdienſt darf nie ein Konzert werden, ebenſowenig als das Kirchengebäude eine Bildergallerie. Vielmehr wird ſich auch hier der Meiſter gerade in der Beſchränkung zeigen und in dieſer die richtige Weiſe der künſtleriſchen Ausſchmückung treffen, die jenen Einwurf, die Kunſt ſei doch nur ein ſchönes Spiel, zurückweiſt. Wäre ſie auch nur dies, ſo iſt ja noch gar nicht geſagt, daß Spiel und Ernſt ſich notwendig ausſchließen müſſen. Auch ein Drama iſt

ein Spiel, und doch ſoll niemand von dem furchtbaren Ernſt eines tragiſchen Geſchicks oder von der drückenden Macht einer Schuld unberührt bleiben. Und die entſprechende Wirkung kann auch die Kunſt im Kultus ausüben, wenn es ihr nur nicht an dem fehlt, was von aller und jeder Kunſt zu verlangen iſt, d. h. an innerer Wahrheit. Dieſe letztere beſteht hier darin, daß dasjenige, was die Gemeinde im Gottesdienſt künſtleriſch ausübt oder was ihr zum Empfangen oder zur Anregung dargeboten wird, nicht im Widerſpruch ſtehe weder mit ihrem religiöſen Bewußtſein im ganzen noch mit der beſonderen religiöſen Stimmung, die eine Feſt- oder Caſual-Feier mit ſich bringt. Die Kunſt muß mit dem Reichtum ihrer Phantaſiegebilde und ihrer Darſtellungsmittel ſich in Angemeſſenheit zum religiöſen Charakter der Feier halten, darf alſo nicht durch Darſtellungen, die an ganz andere Lebensſphären, wie an den Kampf gemeiner Leidenſchaften oder an weltliche Luſtbarkeiten erinnern, die Phantaſie des Zuhörers oder Zuſchauers von dem religiöſen Centrum, in dem er ruhen will, herauslocken und dadurch die Empfindung des Heiligen zerſtören. Emil Frommel hat in ſeinem trefflichen Büchlein: „Von der Kunſt im täglichen Leben“ mit Recht darauf aufmerkſam gemacht, was auf dieſem Gebiet die Geſchmackloſigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts geſündigt hat, wie man da Kirchen baute, die ohne das beigegebene Symbol des Kreuzes niemand als ſolche erkannt hätte, Kirchen mit Parquet und Tribüne, Gallerien und Logen, mit ſchlechten und beſſeren Plätzen, bei denen die Unſitte der Vermietung hier im Norden unſeres Vaterlandes leider immer noch nicht beſeitigt iſt. Was Wunder, wenn dann auch in einem ſolchen theaterartigen Raume leichtfertige Opernmelodien erklingen, wie man es in den romaniſchen Ländern alle Tage hören kann, und wenn dann da auch das Wort

von dem Komödianten, der einen Pfarrer lehren kann, zur That und Wahrheit wird. Wahrheit muß gewiß wie in aller Kunst, so auch in der kirchlichen herrschen, die Wahrheit, die den innersten Ideen einer religiösen Genossenschaft entspricht. Es ist dagegen freilich weiter geltend gemacht worden, daß man durch eine solche Forderung dem Künstler die Flügel binde; die Kunst dürfe nicht — sowenig wie die Wissenschaft — konfessionell sein, dürfe nicht durch irgendwelche Vorschriften in der Gestaltung ihrer Erzeugnisse gehemmt werden. Nun, soll damit gesagt sein, daß die Kirche nicht ihre bestimmten Anforderungen an die Kunst stellen dürfe, so ist jener Einwurf einfach ein Unsinn und höchstens aus blindem Haß gegen Religion und Kirche zu erklären, denn es versteht sich doch von selbst, daß man in die Ruhmeshalle des Berliner Zeughauses keine Heiligenbilder malt und in die Säle eines Nonnenklosters keine Jagdscenen, daß man auf ein Theater kein Kreuz setzt und das Frontispiz eines Krankenhauses nicht mit kriegerischen Emblemen schmückt, sei das alles noch so künstlerisch ausgeführt. Der Künstler muß freilich in seinen Schöpfungen frei walten können, wie die Wissenschaft in ihren Forschungen, aber jener ist schon durch die Natur seiner Thätigkeit mehr gehemmt: er soll ja Ideen durch sinnliche Formen ausdrücken, aber die letzteren können keine anderen sein, als die dem Künstler selbst zugänglich sind. Darum malt Tizian keine niederländischen Bauernweiber als Madonnen und Rubens keine vornehmen stolzen Venetianerinnen. Die Ideen können ferner nicht ins Blaue hineinschweifen, sondern haben doch einen bestimmten Inhalt, und zu dessen Darstellung bedarf es der entsprechenden Form, damit durch deren harmonische Einheit überhaupt ein Kunstwerk zustande komme. So kann eben jeder Ideenkreis, in dem sich die Menschen bewegen, die Kunst für sich in Anspruch nehmen

und ſo kann es darum auch die Kirche, weil ſie dem Künſtler eben auch beſtimmte Ideen, die nur in beſtimmten Formen dargeſtellt werden können, an die Hand giebt. Dogmatiſch freilich darf die Kunſt nicht werden, denn dann dient ſie nicht mehr zur Darſtellung einer Idee, ſondern einer beſtimmten fixierten Verſtandesformel, wie das Dogma eine iſt. Die wahre Kunſt iſt aber auch gar nicht dogmatiſch, ſie ſteht um ſo höher, je mehr ſie von dem Dogmatiſchen frei iſt. Wir ſehen das deutlich in der altchriſtlichen Kunſt, die nur mit Hülfe fremder antiker Formen ihre Ideen zum Ausdruck bringt, aber dabei trotz ihrer häufigen techniſchen Unbehülflichkeit einen unendlich tieferen religiöſen Gehalt hat, als alle die thronenden Himmelskönigin nen und dogmatiſchen Gottesmütter der ſpäteren Zeit. Die Zeit der Renaiſſance, welche die erhabenſten Schöpfungen auf dem Gebiete der religiöſen Malerei hervorgebracht hat, war darin ganz gewiß nicht dogmatiſch: der Grundſatz der Individualität macht ſeine Kraft fühlbar, die Künſtler ſtellen ſich der Tradition frei gegenüber und behandeln den Inhalt des Bekenntniſſes auf ihre eigene Weiſe, ſie ſchöpfen aus der Natur und aus dem Menſchenleben die reichſte Anregung in der oft vielleicht unbewußten Erkenntnis, daß dieſe dem Religiöſen nicht feindſelig gegenüberſtehen, wie das Mittelalter gemeint hatte. So ſchwindet das Dogmatiſche in dieſen Bildern faſt gänzlich, bei den Raphaeliſchen Madonnen iſt von der kirchlichen Gottesmutter in den meiſten Bildern nichts mehr zu ſehen, und die römiſche Kirche giebt durch die große Wertſchätzung dieſer Kunſtwerke von ſelbſt zu, daß das einfach Menſchliche eben auch das Wirkſamſte iſt. Darum gehören ſolche Werke nicht einer beſtimmten Zeit oder einem beſonderen Bekenntnis an, und auch die proteſtantiſche Kunſt will von der Darſtellung der Mutter des Heilandes in all den hochpoetiſchen

und herzergreifenden Momenten, welche die selige Freude des Mutterglücks oder die Erhabenheit des tiefsten Schmerzes uns schildern, mit Recht nicht ablassen. So ist der Künstler, gerade je inniger und wahrhafter religiös er schafft, um so weniger durch kirchliche Bedingungen gebunden, die Kirche legt der Kunst keine anderen Schranken auf, als die durch die Sache selbst geboten sind, wie dies auch bei jedem anderen Ideenkreis, der die Kunst beschäftigt, der Fall ist.

Aus dem Gesagten wird sich nun leicht ergeben, in welches Verhältnis die einzelnen der bildenden Künste zum Kultus treten und inwiefern sie in demselben zu verwerten sind. Sie haben alle das Eine gemeinsam, daß bei ihnen das künstlerische Thun nicht selbst ein gottesdienstlicher Akt ist, der von der Gemeinde oder einem Teil derselben ausgeht, sondern sie dienen nur zur räumlichen Einfassung der gottesdienstlichen Akte, haben also ihren Wert in der Kirche wesentlich als Schmuck, der als solcher zugleich monumentale Bedeutung hat. Die Werke der bildenden Kunst sind Jahrhunderte lang die Hüter des heiligen Raumes, und während die Gesänge der Gemeinde und die Chöre verklingen, während die Geschlechter der Menschen kommen und gehen, stellen jene Werke der Menschenhand die Einheit der Gemeinde Gottes und ihrer Heilsgüter dar, die auch der Zeiten Wechsel überdauert. Wenn dies für alle bildenden Künste gilt, so ist es aber doch natürlich, daß ein Kultus, der das bestimmte Gepräge des Christlichen hat, darnach auch auf die eine oder andere derselben als eine für seinen Inhalt passende Form bestimmend einwirken wird. Und ein solcher Einfluß ist von Seiten des Christentums in der That auf die bildende Kunst erfolgt, so daß gegenüber dem Altertum die Vorherrschaft unter den bildenden Künsten gewechselt hat. Gemeinhin drückt

man den Unterſchied zwiſchen der antiken Kunſt und derjenigen des chriſtlichen Zeitalters kurz dahin aus, daß jene mehr *plaſtiſcher*, dieſe mehr *maleriſcher* Art und Form ſei. Und in der That iſt damit die Sache ganz richtig bezeichnet, wenn man ſich nur klar gemacht hat, was plaſtiſch und maleriſch für Gegenſätze bilden, denn ein Gemälde wie eine Dichtung können auch plaſtiſch ſein. Das künſtleriſch Schöne fordert allezeit die Harmonie von Inhalt und Form, und je inniger dieſe Harmonie iſt, je klarer die Wechſelwirkung von Weſen und Erſcheinung, von Seele und Leib zu Tage tritt, um ſo beſſer wird das Ganze ſich befinden, um ſo vollkommener wird es ſein und ſcheinen. Aber in jener Wechſelwirkung kann, ohne das Beſtehen des Ganzen zu gefährden, doch ein Faktor mehr oder weniger ein Uebergewicht über den andern behaupten. Iſt das Verhältnis der Beiden ſo, daß der Nachdruck auf die Bildung der Leiblichkeit gelegt und ihre Beziehung zum geiſtigen Leben nur inſofern berückſichtigt wird, als ſie ſich ausdrücken läßt, ohne die harmoniſche Bildung des Leibes zu beeinträchtigen, ſo iſt der Charakter der Kunſt ein plaſtiſcher, und dies iſt das herrſchende Prinzip der antiken Kunſtbildung. Kommt es dagegen dem Künſtler in erſter Linie darauf an, daß vor allem das Leben und Weſen des Geiſtes zum klaren Ausdruck gelange, macht er die leibliche Formgebung von ihrer Beziehung zum geiſtigen Leben abhängig, hat ihm die Form nur inſofern Wert und Bedeutung, ſoweit ſie Ausdruck, Manifeſtation des inneren Weſens iſt, ſo nennen wir dieſe Faſſung des Verhältniſſes jener beiden Faktoren eine maleriſche, und das iſt das Prinzip der Kunſt des chriſtlichen Zeitalters. Das zu beweiſen, müßten wir freilich die Entwicklung der Kunſt in der Geſchichte des näheren darlegen, aber dazu iſt hier nicht der Raum gegeben. Es iſt ja Thatſache, daß die geſamte

antikklaſſiſche Kunſt in allen ihren Zweigen ein durchaus plaſtiſches Gepräge hat. So zeigt ſich ſchon in der Poeſie, wo die Sprache die Stelle des ſinnlichen Faktors vertritt, wie die antike Versmeſſung die Silben nach Länge und Kürze, alſo nach einem äußeren Maßſtabe mißt, während in den modernen Sprachen durch Berückſichtigung der Betonung oder Nichtbetonung eine innere Wertſchätzung der Silben ſtattfindet. Die Helden des antiken Epos ſind durchaus plaſtiſche Geſtalten, denn die Vorzüge beſtehen weſentlich in der Vollkommenheit des Körpers und ſeiner Thätigkeit. Die Lyrik der Griechen iſt urſprünglich nur Begleitung zum Tanz, in welchem die Grazie des Körpers ſich entfaltet. Im griechiſchen Drama herrſcht das plaſtiſche Element ſowohl bei den handelnden Perſonen, die mit ihren Masken eigentlich nur wandelnde Statuen waren und daher nicht durch das ſeeliſche Spiel der Augen und Mienen, ſondern nur durch die Bewegung des Körpers das innere Leben ausdrücken konnten, wie auch bei dem Chor mit ſeinen Geſängen und darſtellenden Tänzen. Bei dem griechiſchen Tempelbau mußte die Form um ſo mehr überwiegen, als man zunächſt gar keine Idee in dieſem Bau verfolgte, da der Tempel eigentlich nur die Hülle für das darin befindliche Götterbild ſein ſollte; dann verglichen aber die Griechen ſelbſt die doriſche Säule mit dem gedrungenen männlichen Körper und die joniſche mit der ſchlanken weiblichen Geſtalt. So mußte denn natürlich die eigentlich plaſtiſche Kunſt die höchſte Höhe erreichen: dort herrſcht in der That eine Schönheit der leiblichen Bildung, welche die möglichſte Vollkommenheit der äußeren, unmittelbar in die Sinne fallenden Form repräſentiert; dort herrſcht das Uebergewicht der Ruhe über die Bewegung, und zwar in geiſtiger, wie in leiblicher Beziehung, denn jede heftige Körper- und Gemütsbewegung ſtört die unerläßliche Schön-

heit der Form; dort ſehen wir endlich die plaſtiſche Notwendigkeit, die durch die geſetzmäßige Schönheit hervorgerufen wird, und damit das Allgemeine, das aller plaſtiſchen Kunſt anhängt, denn muß ſie auch individualiſieren, ſo darf ſie doch nicht naturaliſieren, weil die natürliche wirkliche Beſchaffenheit des Individuums immer als ein Zurückbleiben hinter dem Ideal erſcheint. Die Griechen haben bekanntlich nur äußerſt ungern Portraitſtatuen aufgeſtellt und bei den olympiſchen Spielen erſt nach dreimaliger Erringung eines Kampfpreiſes dem Sieger eine ſolche zugeſtanden. Alle plaſtiſche Kunſt läßt daher das Freie, Individuelle, Charakteriſtiſche gegen das Typiſche und Allgemeine zurücktreten. Dies hängt ja mit dem ganzen Geiſt des Altertums auf's engſte zuſammen: daſſelbe kennt den Begriff des Individuums, der Perſönlichkeit nicht; es hat feſte unüberſteigliche Schranken zwiſchen den Völkern und innerhalb eines Volkes beſtimmte Scheidungen, wenn auch nicht überall zwiſchen Ständen und Berufsarten, ſo doch zwiſchen Mann und Weib, zwiſchen Sklaven und Freien; es ſchätzt daher den einzelnen Menſchen nicht als ſolchen, kennt nicht den Begriff von allgemeinen Menſchenrechten und Menſchenpflichten, wie auch nicht den der perſönlichen Ehre, der Einzelne geht ihm auf in der Allgemeinheit des Staates. So mußte natürlich dort unter den bildenden Künſten gerade diejenige, der das Allgemeine und Typiſche als charakteriſtiſches Merkmal anhängt, vor den anderen in Blüte ſtehen. Wenn dagegen das Prinzip der Malerei ein Ueberwiegen des geiſtigen Lebens verlangt, ſo liegt darin andererſeits gerade ein Vermeiden des Typiſchen und Allgemeinen und ein Hervortreten des Subjektiven und Individuellen, denn nur als ſubjektives und individuelles kann das geiſtige Leben zum Ausdruck gelangen. Darum fordert auch die maleriſche Darſtellung vorzugsweiſe geiſtige

und körperliche Bewegtheit, Verſinnlichung der mannichfaltigen Beſtrebungen und Regungen des Seelenlebens, in erſter Linie des Wollens und Wirkens, des Thuns und Leidens des Menſchen, denn in und mittelſt Handlungen drückt ſich die Herrſchaft des Geiſtes über den Körper am prägnanteſten aus. Auch in dem Stoff, den die Malerei zur Darſtellung benutzt, in der Farbe und dem Widerſpiel von Schatten und Licht, wo die ganze Körperlichkeit ja nur ein Schein iſt, auch darin beſitzt die Malerei das Anrecht, die geiſtigſte der bildenden Künſte zu heißen. Nun iſt es aber keine Frage, daß dem allem das Chriſtentum mit ſeinem neuen Geiſtesgehalt entgegenkam: es legt ja den Hauptwert auf das innere geiſtige Leben, der Körper hat nur inſofern Wert, als er deſſen Behauſung und Gefäß iſt; es ſchätzt nicht die körperliche Schönheit als ſolche, ſondern nur als Ausdruck des inneren Lebens. Das Chriſtentum betont dann aber auch im Gegenſatz zum Altertum gerade den Wert der individuellen Perſönlichkeit, es ſieht in jedem Menſchen als ſolchem ein Ebenbild Gottes und ſchätzt ihn daher auch als ſolchen ganz abgeſehen von Nationalität, Stand, Bildung und Geſchlecht. Es hat in der Geſchichte der Kunſt lange genug gedauert, bis dieſe Prinzipien des Chriſtentums zum Durchbruch kamen, und als es wirklich geſchah, da nannte man's Renaiſſance des Altertums, während die ganze Sache doch dem Altertum völlig fremd war. Im Stillen hatten dieſe Formen der chriſtlichen Weltanſchauung auch in der Kunſt gewirkt und hier die Richtung vorgenommen, die dann auch die Verwertung der einzelnen, bildenden Künſte für den Kultus beſtimmen muß.

Da geht aus dem Geſagten denn klar hervor, daß der Skulptur im allgemeinen die engſten Schranken im chriſtlichen Kultus zugewieſen ſind, d. h. prinzipiell, denn

wir werden ſehen, daß in der praktiſchen Wirklichkeit dieſe Schranken für die Malerei aus anderen Gründen wohl eben ſo eng ſind. Halten wir daran feſt, daß alle Kunſtwerke in der Kirche ja keine ſelbſtändige Bedeutung für ſich beanſpruchen, ſondern nur als Schmuck dienen, ſo läßt ſich grundſätzlich gegen die Anwendung der Plaſtik nichts einwenden. Es iſt ja ein wohl zu erklärendes Vorurteil, was im Volksbewußtſein gegen die Statuen in der Kirche ſpricht. Man denkt eben an den Mißbrauch, der in der römiſchen Kirche damit getrieben wird, man denkt an die oft fratzenhaften Geſtalten, die man beſonders in Dorfkirchen ſieht, und meint, daß dann eine ſchmuckloſe Kirche doch noch würdiger ſei. Damit hat man gewiß Recht, lieber gar kein Bild als eine ſolche Auffaſſung derſelben, aber das verſteht ſich von ſelbſt, daß wir nicht vor dem Bilde niederknieen und ihm die Füße wegküſſen, wie es einer Chriſtusſtatue Michelangelo's zu Rom ergangen, daher man ihr Schuhe aus kußfeſterem Material, aus Bronze, hat anziehen müſſen; und lieber gar keine Statuen als dieſe ſchattenlos roth und grün und blau angeſtrichenen Holzfiguren, als dieſe Petrusbilder mit dem ellenlangen Himmelsſchlüſſel und dieſe Marienſtatuen mit Kronen von Flittergold und ſeidenen Kleidern, als dieſe Kruzifixe mit ihrem blutbeſpritzten Chriſtuskörper, und was all dieſer grundhäßlichen und oft abſchreckend gräßlichen Darſtellungen mehr ſind. Dieſelben ſind wahrlich eher geeignet, Abſcheu, Furcht und Ekel zu erregen, als Andacht und Verehrung zu wecken. Da vielmehr in der chriſtlichen Kirche das plaſtiſche Gebilde der Architektur ſich einfügen muß, ſo wird es ſich von ſelbſt ergeben, daß allerdings nur in einem Bau, der ſelbſt ein Kunſtwerk iſt, die Skulptur ſich künſtleriſch verwerten läßt. Aber auch in einem einfachen Gebäude läßt ſich etwas thun. In der urchriſtlichen Zeit war nicht nur der Pinſel, ſondern auch

der Meißel thätig, wenn auch in geringerem Umfang. Wer möchte etwas dagegen einwenden, daß der verſchlungene Namenszug Chriſti, daß die Geſtalt des guten Hirten mit dem Lamm auf der Schulter an den Wänden angebracht werden, daß Reliefdarſtellungen bibliſcher Scenen die Vorderſeite eines Altars ſchmücken, daß Geſtalten Chriſti oder der Apoſtel an Säulen oder Pfeilern ihre Aufſtellung finden. Ich wüßte nicht, daß ein Proteſtant je Anſtoß genommen hätte an den herrlichen Erzthüren des Andrea Piſano, welche das Südportal des Baptiſteriums zu Florenz ſchmücken oder an den noch ſchöneren des Lorenzo Ghiberti, welche das öſtliche Thor dieſes Gebäudes bilden; er wird vielmehr gerne dem Ausſpruch Michelangelo's beiſtimmen, daß dieſe letzteren Thüren würdig ſeien, die Pforten des Paradieſes zu bilden. Und wer möchte ſagen — um ein Beiſpiel aus der neueſten Kunſt zu nennen — daß der Chriſtus eines Dannecker, dieſer marmorgewordene Logos, daß die Apoſtelgeſtalten eines Thorwaldſen, die eine chriſtliche Klaſſizität tragen wie die Darſtellung ſeines Alexanderzuges eine perikleiſche, daß ſolche Figuren keinen Platz in einer Kirche beanſpruchen dürften? Ließe ſich für die Vorhalle eines Gotteshauſes ein ſchönerer Schmuck denken als der Thorwaldſen'ſche Chriſtus, dieſe Verkörperung der Heilseinladung: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid? Ich hielte es vielmehr für eine Entweihung dieſer Kunſtwerke, wenn man ſie anderswo hinſtellte. Und iſt das Material des Steines zu koſtbar, ſo läßt ſich auch mit demjenigen des Holzes etwas ausrichten. Geſchnitzte Chorſtühle haben freilich in unſerem proteſtantiſchen Kultus keinen Platz, obwohl ſie keineswegs ſtören, wie die herrlichen Schnitzereien von Jörg Syrlin im Dom zu Ulm zeigen und andere im Dom zu Baſel, die beide proteſtantiſch geworden ſind; aber da Sitze und Bänke

einmal nötig ſind, ſo mache man ſie wenigſtens ſo geſchmackvoll wie möglich. Man verlangt es ja auch von ſeinen Möbeln im Zimmer, und es wird da von dem Kunſthandwerk Staunenswertes geleiſtet, warum ſoll denn das Gotteshaus Bänke wie eine Wirtsſtube haben? Auch an Altar und Kanzel hat die Kunſt ſeit Alters reichen ſinnbildlichen Schmuck angebracht. Iſt die Kanzel auch nur in einer gewiſſen Stilform in einfacher Holzbearbeitung gehalten, ſie ſieht doch immer würdiger aus als wenn ſie rund wie ein Schwalbenneſt ohne Fuß an der Wand hängt. Auch die Altäre bedürften mit ihrem oft jammervollen Anſtrich und mottenzerfreſſener Bedeckung vielerorts einer würdigen Beſſerung. Ich für meinen Teil würde entſchieden die auch in der lutheriſchen Kirche beibehaltene Bauart des römiſchen Altars — an die Wand angelehnt — vorziehen, denn er nötigt an ſich ſchon zu würdigerer Ausſchmückung als der reformierte Tiſch. Ein plaſtiſches Gebilde hat auch die reformierte Kirche allmälig angenommen, das auch bei ihr das Vorurteil gegen die Kunſt überwinden hilft, es iſt merkwürdigerweiſe das Kruzifix. Ich ſage merkwürdigerweiſe, denn der iſt ſehr im Irrtum, der da meinen wollte, daß das Kruzifix oder auch das einfache Kreuz das eigentlich urälteſte Symbol des Chriſtentums ſei. In den Katakomben findet man das Kruzifix gar nicht und das Kreuz nur ganz vereinzelt, und zwar nur in den reich geſchmückten Grüften aus der Zeit nach Conſtantin dem Großen, der erſt das Kreuz zum eigentlichen Symbol des Chriſtentums erhob. Die alten Chriſten haben überhaupt das Leiden ihres Heilandes in bildlichen Darſtellungen kaum angedeutet, es ſind weſentlich Gedanken des Sieges und Triumphes, die ſie darſtellen, aber ſie haben auch in der Vermeidung des Kruzifixes jedenfalls einen feineren äſthetiſchen Sinn bewieſen als die ſpätere Zeit. Ein Leichnam iſt überhaupt

eigentlich kein Gegenstand für die Plastik, deren Aufgabe gerade in dem Ausdruck des Lebens besteht, noch weniger aber ein an einem Kreuz hängender Leichnam, denn man denke nur wie unschön in dieser Situation alle Muskulatur, alle Glieder des Körpers verschoben werden müssen. Wer je eine Wanderung durch die Urkantone der Schweiz oder durch Tyrol gemacht, der wird sich an diese gräßlichen Kruzifixe erinnern, die alle hundert Schritt am Wege stehen und nicht den biedern Namen des Handwerks, sondern den einer richtigen Henkersarbeit verdienen. Trotz dieser ästhetischen Mißstände möchten wir das Kruzifix nicht aus der Kirche verbannen; stärker als die Aesthetik ist hier die religiöse Empfindung, die auch einem rohen Sinne die großartige Wahrheit aufdrängt, wie gerade das Zeichen der tiefsten Schmach zum Zeichen der höchsten Liebeserweisung geworden ist, welche Zuversicht und welches Gottvertrauen darin liegt, daß eine Kirche dies Zeichen der Erniedrigung auf ihr Panier gesetzt hat. Und an diesen Anfänger und Vollender des Glaubens möge sich dann die Wolke von Zeugen anschließen, vor allem die Gestalten der Apostel, die mit Jesu jedenfalls die Hauptgegenstände kirchlicher Skulptur bleiben müssen. Aber ich würde auch unbedenklich eine Statue von Luther oder sonst einem hervorragenden Manne der Kirche zulassen, könnte es nur wünschenswert erachten, wenn durch Anbringung von Gedenktafeln, wie für verdiente Geistliche oder sonstige Gemeindeglieder, oder, wie es da und dort geschieht, durch Gedenktafeln für gefallene Krieger die toten kahlen Wände etwas Leben und Abwechslung erhielten. Der plastischen Thätigkeit ist endlich auch in kirchlichen Gerätschaften, wie Leuchtern, Tauf- und Abendmahlsgeräten, ein weites Feld der Thätigkeit gegeben, das jetzt auch fleißig gepflegt wird. Man kann ja hundertmal sagen: das sind Außendinge, von denen die

wahre Gottesverehrung im Geiſt und in der Wahrheit nicht abhängt. Freilich hängt ſie nicht davon ab für den, der es will und ſucht, aber die Mehrzahl muß ja doch angeregt werden, die Mehrzahl erhebt ſich ja doch mit ihren Gedanken nicht über den äußeren Eindruck, und ich möchte kaum bezweifeln, daß der Geiſt und die Wahrheit der Taufhandlung doch eher gefördert wird durch den Anblick eines dafür beſtimmten würdigen Gefäßes, als durch den Anblick einer porzellanen Waſchſchüſſel, die mir dabei auch ſchon vorgekommen iſt. Nein, die äußere Erſcheinung iſt nicht gleichgültig für das Verſtändnis des innern Gehaltes, und auch die Plaſtik kann zu deſſen Erfaſſung beitragen. Mit Maß und Ziel angewandt wird ſie nicht die Aufmerkſamkeit von der Predigt abwenden, ſondern kann vielmehr ſelbſt eine ſtumme Predigt für das Auge werden; ſtören kann ſie nur dann, wenn ſie ſinn- und geſchmacklos iſt oder ein wirres Durcheinander von blendender Pracht bildet.

Dieſer letzte Satz gilt wie für die Skulptur ſo auch für die Malerei, obwohl ja von dieſer zu ſagen iſt, daß ſie eher als jene für die Ausſchmückung des chriſtlichen Kultus ſich eignet, denn ſie fordert ja gerade ihrem inneren Weſen nach ein Uebergewicht des geiſtigen Gehalts über die äußere Erſcheinung, ſie verlangt den vollen Ausdruck des inneren Seelenlebens, der Empfindungen und Gefühle. Damit iſt aber natürlich nicht geſagt, daß die äußere Erſcheinung gleichgültig ſei, im Gegenteil, wir gelangen damit zu einer Schranke, welche die Einführung der Malerei in den Kultus ebenſo erſchwert und vielleicht noch mehr als die der Plaſtik. Es läßt ſich nämlich hier noch mit größerem Rechte als dort ſagen: lieber gar kein Bild als ein ſchlechtes. Es kann ſchon von einem einfachen Steinmetzen an Säulen, Pfeilern und Pilaſtern, und

von einem einfachen Holzschnitzer an Kanzel, Altar und Stühlen ein würdiger, plastischer Schmuck angebracht werden, aber werden wir ein Gemälde in der Kirche dulden wollen, welches das Erzeugnis eines, wenn auch noch so geschmackvoll arbeitenden Handwerks, und nicht vielmehr ein wirkliches Kunstwerk sei? Wirkliche Kunstwerke sind aber teuer, die religiöse Kunst wird überhaupt von den wirklichen Künstlern der modernen Zeit wenig gepflegt, wie man sich auf jeder Kunstausstellung überzeugen kann, und wenn es geschieht wie von Gabriel Max, so geschieht es in einer Weise, die mehr Künstelei als Kunst, die wenig religiöses Verständnis, aber desto mehr Effekthascherei an den Tag legt; dieser Max'sche Christuskopf mit dem Augenkunststück mag freilich Effekt erregen, aber was soll diese Taschenspielerei mit der Religion zu thun haben? Diese dünnen, hageren Gestalten auf seinen anderen Bildern, wie in der Erweckung des Töchterleins des Jairus, sehen eher Gespenstern gleich als wirklichen Menschen und Jesus eher einem Zauberer als einem milden Friedensfürsten; und der jungen Christin, die unter den Löwen des Zirkus stehend die Rose zugeworfen erhält, muß es scheint's eine lustige Sache sein, von hungrigen Bestien gefressen zu werden, wenn man so kokett sich zu halten und so kokette Blicke zu werfen vermag. Ich kann auch den modernen Realismus, wie er insbesondere von Uhde in der religiösen Kunst vertreten wird, nur für eine Verirrung des Geschmackes halten. Wo bleibt das oberste Kunstgesetz, das der Schönheit, bei diesen Spitzbubengesichtern von Aposteln in seinem Abendmahl oder bei den Bauernweibern in seiner Bergpredigt? Auch die alten Meister wie Dürer und andere haben die heiligen Gestalten und Scenen in sehr naiver Weise im Gewande ihrer Zeit dargestellt, aber dort war es wirklich naiv, hier merkt man

die Absicht und wird verstimmt. Und was seine Christusgestalten betrifft, so geben uns die Evangelien keinen Anlaß, den Heiland als das Ideal einer mönchischen Askese aufzufassen. Das sind Verirrungen, die oft freilich schon schlimmer aufgetreten sind, wo hinter den Blumen der Andacht die giftige Schlange, hinter der Schamhaftigkeit die Schamlosigkeit und Lüsternheit steckt — man sehe nur die Madonnen und Büßerinnen Correggio's und der Venetianer — aber für die religiöse Anregung sind jene Auffassungen um nichts mehr wert, die da meinen, die religiösen Gestalten müßten abgezehrte, schwächliche, verhimmelnde Geschöpfe sein. Es ist das ganz der Ausdruck einer verkehrten Zeitanschauung, welche die Religion für ein gewisses notwendiges, aber immerhin schwächliches, ja krankhaftes Gefühl hält, die keine Ahnung von dem inneren Wesen derselben hat, nach dem sie gerade eine stärkende, befestigende Wirkung ausübt. Aber da religiöse Bilder eine stumme Predigt für das Auge sein und also auch eine religiöse Kraft und Wirkung ausüben sollen, wie soll von diesem kraft- und gehaltlosen Wesen eine Kraft herkommen? Und künstlerisch hoch kann mir eine Darstellung auch nicht sein, welche die geistige Durchdrungenheit einer Gestalt nicht anders auszudrücken weiß als dadurch, daß die Körper wie Spinnengewebe erscheinen. Dergleichen Verirrungen der religiösen Kunst zeigen sich auch in der Illustration religiöser Bücher, besonders der Bibel. Auch sie ist ja in die alles illustrierende Thätigkeit unseres Zeitalters hineingezogen worden, und es ist gewiß, daß durch ein würdiges Bild das Verständnis geweckt, und die religiöse Anregung gesteigert werden kann. Das letzte Jahr hat nicht weniger als vier neue Bilderbibeln auf den Markt geworfen. Zwei derselben haben die Farbe in den Dienst der Illustration gezogen, eine neue originelle Idee,

die, wenn ſie mit ſolchem Geſchmack ausgeführt wird, wie in der von Frommel in Berlin (im Verlage von Paſch daſelbſt) herausgegebene Bilderbilder, des heiligen Buches nur würdig iſt. Vornehm prächtig ſtellt es ſich in dieſem Gewand bunter Verzierungen dar, welche aus vortrefflichen Reproduktionen von Miniaturen, Arabesken und Initialen alter Handſchriften beſtehen. Eine andere in Berlin (bei Pfeilſtücker) erſcheinende Bilderbibel will eine der Wirklichkeit entſprechende Darſtellung der in der H. Schrift vorkommenden Dinge und Schauplätze geben; das kann etwa bei Landſchaften ſehr belehrend ſein, wird aber verwirrend, wenn etwa der jetzige türkiſche Zuſtand von Bauten und Plätzen vorgeführt wird, ja wird faſt komiſch, wenn bei der Erzählung vom Bau der Arche ein Cypreſſenhain (zur Kenntnis der Holzart) oder bei derjenigen von Eſau eine Linſenſtaude abgebildet wird. Dagegen verdient wieder die höchſte Anerkennung eine von Diakonus Pfleiderer in Ulm herausgegebene Bilderbibel, welche in Lichtdrucken und vortrefflichen Holzſchnitten Bilder von Meiſtern aller Zeiten vorführt. Das iſt — da jene bunten Bibeln ſchon des Preiſes wegen ſchwer in das Volk eindringen können, — wieder eine echt volkstümliche Familienbibel, würdig anzureihen an diejenige von Schnorr von Karolsfeld. Es iſt auch bezeichnend, daß ſolche vortrefflichen Werke vielfach zurückſtehen müſſen gegen die Doré'ſche Bibel, dies echt franzöſiſche Machwerk, das mit ſpielender Genialität, aber mit wenig Tiefe nach richtiger franzöſiſcher Weiſe auch die heilige Geſchichte wie einen phantaſtiſch aufgeputzten Roman, wie eine zauberhafte Komödie behandelt. Im ganzen iſt das Wenige, was von religiöſer Malerei Furore macht, wenig geeignet, den Zwecken des Kultus zu dienen. Es liegt alſo in der künſtleriſchen Produktion ſelbſt ſchon eine Schranke für die Malerei. Aber wir wollen ja hier zu-

nächſt nur grundſätzlich deren Berechtigung für den Kultus in unſerer Kirche behaupten und nachweiſen. Der Einwand, der auch hier erhoben worden iſt, daß der Anblick der Bilder zerſtreue und die Aufmerkſamkeit von der Predigt ablenke, mag ja allerdings zuweilen zutreffen, aber es mag doch wohl nur der Reiz einer Neuheit thun, der längere Beſuch einer Kirche gewöhnt auch an die Bilder und wenn ſie dann auch die Aufmerkſamkeit religiös feſſeln und vielleicht von der Predigt ablenken, es iſt doch immer noch beſſer, wenn denn doch einmal die Predigt nicht feſſeln kann, daß wenigſtens andere Eindrücke den Sinn religiös beſchäftigen, als daß zur Langeweile der Predigt noch diejenige der weißen, kahlen Wände hinzukommt und ſo die Gedanken erſt recht ins Weite ſchweifen.

Die Gegenſtände maleriſcher Darſtellungen ſind gleichwie in der Skulptur nach proteſtantiſchen Grundſätzen ſolche Scenen aus dem Leben Jeſu und anderer Perſonen der Bibel oder auch der Kirchengeſchichte, in welchen einfache religiöſe Wahrheiten ſich darſtellen, die ſich frei halten von dogmatiſch-kirchlichen Spezial-Satzungen. Die römiſch-kirchliche Kunſt iſt darin bekanntlich ſehr befangen. Diente doch die Kunſt vielfach nicht zur Verherrlichung der Religion, ſondern der Kirche, ſelbſt da, wo in den höchſten Schöpfungen die Malerei das Dogmatiſche abſtreift und das einfach Menſchliche, Edle und Wahre darſtellt, wie in den Madonnenbildern des Raphael. Die Madonna iſt aber ſo eigentlich die Perſonification des römiſchen Kirchenbegriffs, daß, wenn ich auch ein derartiges Werk von einem großen Künſtler der Vergangenheit um ſeines Wertes willen ganz unbedenklich in eine proteſtantiſche Kirche aufhängen würde, die Thätigkeit der Kunſt zur Ausſchmückung des eigentlichen proteſtantiſchen Kultusraumes doch von ſolchen Darſtellungen abzuſehen haben wird. Ihr ſtehen ja andere

Quellen genug zu Gebote, die ganze heilige Geſchichte, wie ſie in der Bibel niedergelegt iſt, bietet der Gegenſtände ſo viele, daß man zu den Geſtalten der Legende nicht zu greifen braucht, vor allem das Leben Jeſu ſelbſt, den eben der Proteſtantismus nicht als Kind, ſondern als den vollgereiften Mann im ganzen Ernſt ſeiner ſchweren, welterlöſenden Lebensaufgabe ſchauen will. Darſtellungen des am Kreuz hängenden Chriſtus ſollte man in der Malerei vermeiden, wenn man ihnen auch in der Plaſtik, um der Bedeutung der Sachen willen, Bürgerrecht zugeſtehen muß, die Malerei hat andere Mittel die Leiden Chriſti darzuſtellen: ſie hat den Ecce homo, kann eine ſinnige Allegorie zu Hülfe nehmen, wie dies in der ſpäteren Zeit der altchriſtlichen Kunſt vorkommt, wo das Leiden Chriſti durch ein am Fuß des Kreuzes ſtehendes Lamm ausgedrückt iſt. Ueberhaupt, da man zur Wiederbelebung religiöſer Kunſt auf die Vergangenheit verweiſen muß, ſo kann uns hier die altchriſtliche und mittelalterliche Symbolik die reichſte Anregung bieten. In dieſen tiefſinnigen ſymboliſchen und allegoriſchen Darſtellungen iſt kaum etwas Dogmatiſches, ſondern nur einfach Religiöſes. Dort ſtellte man ſonder Scheu die zierlichen Formen antiker Kunſt in den Dienſt der neuen Idee des Chriſtentums und wußte das menſchlich Schöne und Wahre zur gefälligen Einkleidung religiöſer Wahrheiten zu benutzen. So iſt auf einem zierlichen Deckengemälde der Katakomben, deſſen harmoniſch eingetheilte Felder mit ihren ſymboliſchen Figuren von Guirlanden und Arabesken umzogen ſind, in der Mitte Chriſtus ganz direkt als Orpheus dargeſtellt, der mit ſeinem Saitenſpiel die wilden Tiere zu ſeinen Füßen gebannt hat. Welch tief religiöſe Geſtalt iſt die des guten Hirten mit dem Lamm auf der Schulter. Was iſt denn auch geeigneter zum künſtleriſchen Ausdruck religiöſer Wahrheiten als

die Allegorie, da ja überhaupt die überſinnliche Welt nur in der Form der ſinnlichen Anſchauung ſich uns darſtellen kann. Wie ſehr iſt dieſe natürlichſte Form religiöſer Kunſt doch vernachläſſigt worden bis auf den heutigen Tag! Durch ſie ließe ſich auch für die einfachſte Dorfkirche ein würdiger Schmuck zur Belebung der kahlen Wandflächen herſtellen. Freilich vor allzuviel Deutelei erfordernden allegoriſchen Spielereien wird man ſich hüten müſſen.

Aber auch für die Darſtellung größerer religiöſer hiſtoriſcher Kompoſitionen, die für den Cultus zu verwenden ſind, fehlt es uns nicht an Vorbildern. Das erſte Erzeugnis der Kunſt, das ganz ohne dogmatiſchen Beigeſchmack einfach von der Darſtellung des bibliſch begründeten chriſtlichen Heils ausgeht, iſt jenes berühmte Bild Albrecht Dürers: Johannes, Petrus, Marcus und Paulus als Träger und Hüter der chriſtlichen Heilswahrheit. Wie die verſchiedenen natürlichen Geiſteseigentümlichkeiten, repräſentirt in der ſinnenden Verſenkung des Johannes, im ruhigen Ueberlegen des Petrus und in der ſtrengen Entſchiedenheit des Paulus, wie dieſe alle in den Dienſt des Reiches Gottes treten ſollen, das zeigt das Bild und ſprechen auch die von Dürer beigegebenen Unterſchriften des Gemäldes aus, das er dem Rat ſeiner Vaterſtadt Nürnberg ſchenkte, als eine Mahnung nicht vom Worte Gottes zu weichen und falſchen Propheten nicht zu gehorchen. Aehnlich läßt ſich auch vom älteren Cranach ſagen, daß er den Geiſt des Proteſtantismus in Bildern darſtellte, wie in dem Altarbilde der Stadtkirche von Wittenberg, in dem er die Feier des Abendmahls und die Predigt Luthers malte. Es iſt gewiß, daß auch die Geſchichte der Kirche, daß auch diejenige des Proteſtantismus würdigen Stoff zu Kirchengemälden bietet und Lucas Cranach hat's gezeigt. Doch iſt dabei Vorſicht geboten,

damit nicht in den Hallen eines Gotteshauſes, in dem Frieden für Herz und Leben geſucht wird, der Kampf menſchlicher Glaubensleidenſchaft zu Tage tritt. Aus dem Grunde würde ich die herrlichen Reformationsbilder Leſſings, trotz ihres großartigen Ideenreichtums, doch für die Aufſtellung in einer Kirche, zur Ausſchmückung des Kultusraumes nicht empfehlen. Dagegen hat ein anderer Genius der Neuzeit, Cornelius, es verſtanden, den einfach religiöſen Ideen des Chriſtentums in der großartigſten Weiſe Ausdruck zu verleihen. Er war bekanntlich guter Katholik, aber es wird niemand zweifeln, daß ſein Jüngſtes Gericht in der Ludwigskirche zu München ebenſogut in einer proteſtantiſchen Kirche ſein könnte, und ſein Katholizismus hinderte den Künſtler nicht, in den Dienſt des proteſtantiſchen Königs von Preußen Friedrich Wilhelm IV. zu treten und für die proteſtantiſche Kirche das Campo santo in Berlin, die Cartons mit den Seligpreiſungen der Bergpredigt und mit der apokalyptiſchen Romantik des Todes zu zeichnen. Dort hat Cornelius eine bedeutende Bahn der religiöſen Kunſt angewieſen: die Idee der heiligen Geſchichte darzuſtellen nicht nur in äußerem Symbol, ſondern im Gewand der bedeutungsvollen hiſtoriſchen Wirklichkeit, vor allem nicht als eine Huldigung der Kirche, ſondern als eine Verherrlichung der ewigen göttlichen Wahrheiten, deren Träger die Geſtalten der chriſtlichen Geſchichte geworden ſind. Seine Richtung iſt heute freilich ausgeſtorben, und Viele meinen, daß mit Pfannſchmidt der letzte Maler geſchieden ſei, der mit Verſtändnis religiöſe Gegenſtände malte. So peſſimiſtiſch wollen wir aber die Sache nicht anſehen. Freilich, das iſt gewiß: wenn die religiöſe Malerei ſo ungeheuer abgenommen hat in unſeren Tagen, ſo liegt der tiefſte Grund unzweifelhaft darin, daß eben das religiöſe Leben und Verſtändnis ſelbſt abgenommen hat

bei den Künſtlern. Ein religionsloſes Geſchlecht kann keine religiöſen Kunſtſtücke ſchaffen. Aber da überhaupt in unſerem Vaterlande die Hochflut des Unglaubens und der Religions- und Kirchenfeindſchaft im Rückſtrömen begriffen iſt, ſo wird dieſe Wendung zum Beſſeren auch für die bildende Kunſt nicht ausbleiben. Schon die letzte Münchener Ausſtellung zeigte eine bedeutende Zunahme der religiöſen Bilder, und unter ihnen nicht wenige von vortrefflicher Ausführung. Wir ſind gewiß, daß die Verirrungen des Realismus und Naturalismus an ihrer eigenen Unnatur — denn eine ſolche ſind ſie gerade in der religiöſen Kunſt — zu Grunde gehen werden, müſſen aber im Uebrigen zugeben, daß eine neue Zeit auch eine neue Form für die Darſtellung der alten Wahrheiten zu ſuchen berechtigt iſt. Nur Wahrheit und Schönheit iſt erforderlich, und darüber entſcheidet in der religiöſen Kunſt nicht der geſchulte Aeſthetiker und Kunſtkritiker, ſondern ſchließlich — das chriſtliche Volk. Wer ſein einfaches inniges religiöſes Empfinden in den heiligen Geſtalten darzuſtellen weiß, der wird ein großer Künſtler ſein, mag unſer Auge auch erſt an neue die traditionellen Bahnen verlaſſenden Formen ſich gewöhnen müſſen.

Die Wendung zum Beſſern, die in der Malerei nur in ſchwachen Anfängern wachgerufen iſt, hat ſich dagegen in ſehr bedeutendem Grade ſchon vollzogen auf dem Gebiet der kirchlichen Baukunſt.

Was von ihr zu ſagen iſt, kann ich in wenig Worte zuſammenfaſſen, denn einmal ſtehen der Aufführung eines architektoniſchen Kunſtwerks ſo bedeutende Hinderniſſe in dem äußeren Aufwand entgegen, dann iſt auch alles Theoretiſieren über den dem proteſtantiſchen Kultus angemeſſenen Stil bis zur Stunde ſo reſultatlos geblieben, daß darüber nur wenig Sicheres zu ſagen ſein wird. Man hat geſagt, daß der

Renaiſſance-Stil, der ein ornamentaler Stil iſt, ſich weniger für den proteſtantiſchen Kultus eignet, der auf das innere Verſtändnis des Wortes das Hauptgewicht legt, als für den katholiſchen, welcher der ſinnlichen Anſchauung entgegen kommt. Die Prachtbauten dieſes Stils, und die Peterskirche in Rom voran, ſeien bei all ihrer Grandioſität doch nur Denkmäler der Verſinnlichung der Religion und der Verweltlichung der Kirche. Andererſeits behauptet man, daß der gotiſche Stil nicht nur überhaupt für kirchliche Gebäude der würdigſte ſei, wegen der Fülle der Symbolik, die er darbietet, ſondern auch ſpeziell für den Proteſtantismus, indem der Spitzbogen auf den freien, kühnen Aufſchwung des Geiſtes hinweiſt. Dagegen hat man von katholiſcher Seite wieder die Gotik grade für den eigentümlich katholiſchen Stil erklärt und die Renaiſſance als „heidniſch“ verworfen. Die Praxis ſtimmt mit dieſen Theorien freilich nicht überein. Danach dürfte es wohl richtig ſein, wenn ich als meine Meinung die aufſtelle: man kann ſchließlich in allen hiſtoriſch gewordenen chriſtlichen Stilarten eine evangeliſche Kirche erbauen und grundſätzlich möchten wir keine ausgeſchloſſen wiſſen. Aber eine andere Frage iſt es, ob man alle Stilarten ſo ohne Weiteres anwenden will. Es wird doch ſeinen guten Grund haben, daß die Renaiſſance oder gar das Barok im evangeliſchen Kirchenbau ſo gut wie gar nicht angewandt wurde. Dieſer Stil hat etwas Prunkvolles und Weltliches; aber in einfacher würdiger Weiſe angewandt, beſonders mit Hülfe der einen Raum ſo unendlich wohnlich und behaglich machenden Holzverzierungen, könnte auch die Renaiſſance für eine evangeliſche Kirche brauchbar gemacht werden. Und was die Gotik betrifft, ſo iſt die Form der Hochgotik für uns von ſelbſt ausgeſchloſſen; ſie paßt nur für große Dome, und die kann der

Proteſtantismus, der eine Predigtkirche mit guter Akuſtik nötig hat, nicht brauchen. Es kann ſich alſo für ihn weſentlich nur um die einfachere Form der Frühgotik handeln, ein Stil, der denn auch in der neueren Zeit ſehr häufig angewandt wurde. Ich bekenne, daß ich für ihn auch eine beſondere Vorliebe habe und ihn unter dem, was gegeben iſt, für den würdigſten Kirchenbauſtil halte. Aber das ſind mehr oder weniger Geſchmacksſachen, über die ſich nicht ſtreiten läßt, und ich bin nicht ſo einſeitig, deshalb die anderen Stilarten ausſchließen zu wollen. Wie würdig kann auch der Rundbogenſtil wirken, wie würdig auch die Form der altchriſtlichen Baſilika. Ich begreife nicht, warum unſere Architekten die letztere ſo ganz vernachläſſigt haben. In kleiner Form — mir ſchwebt noch die reizende Kirche S. Maria Navicella auf dem Cölius in Rom im Gedächtnis — kann ſie einen äußerſt angemeſſenen Raum für den proteſtantiſchen Gottesdienſt abgeben, und wenn die Marmorkleidung uns zu kalt und fröſtelnd erſcheint, läßt ſie ſich nicht in das anheimelnde deutſche Eichenholz überſetzen? Hier könnte vielleicht eine Weiterbildung des Gegebenen ſtattfinden, denn von Verſuchen, einen neuen Stil zu erfinden, iſt wenig zu halten. Jedenfalls, wenn man auch kein Kunſtwerk zu errichten imſtande iſt, ſo ſollte man bei Neubauten doch wenigſtens darauf ſehen, daß irgend ein Stil in dem Gebäude zu erkennen iſt, ſollte doch allenthalben darauf achten, daß die ganze Erſcheinung des Kirchengebäudes einen freundlichen, ſonntäglichen Eindruck macht, daß man es nicht einklemmt zwiſchen die Häuſer in engen Gaſſen, wo der Blick von den Emporbühnen in die nachbarlichen Zimmer ſchweifen kann, daß man das Innere nicht wie einen Metzgerladen rot anſtreicht, ſondern die Wände wenigſtens durch Einteilung in Felder etwas belebt, daß endlich nicht Staub und Spinngewebe die Fenſter

verdunkeln und außen nicht Schutthaufen die Umgebung bilden. Man kann nicht von einer Gemeinde verlangen, daß sie im sonntäglichen Gewand im Gotteshause erscheint, wenn dieses sich nur im schmutzigen Werktagskittel präsentiert. Von den Ausdrucksformen der Religion läßt sich gewiß auf deren inneren Gehalt schließen, obwohl es gut ist, daß dies Wort auch immerhin cum grano salis zu nehmen ist, sonst käme der protestantische Kultus schlecht weg. Es ist aber, wie schon angedeutet, erfreulich, daß die landesüblichen Klagen über Verfall der kirchlichen Kunst ganz gewiß auf dem Gebiet des Kirchenbaues nicht angebracht sind, sondern daß hier ein bedeutender Umschwung zum Bessern sich vollzogen hat. Es werden doch heute so traurige Kirchenbauten wie noch vor fünfzig oder vierzig oder gar hundert Jahren nicht mehr vorkommen, ebenso wenig wie die Umwandlung mittelalterlicher Kirchen mit ihrem reichen Zierrat an Gemälden, Schnitzwerk und Glasmalereien in die mit weißer Tünche und Oelfarbe überstrichenen Vernunfthallen der Aufklärungszeit. Was auf diesem Gebiete, und zwar in der katholischen Kirche so gut wie in der protestantischen, gesündigt wurde, ist bekannt und braucht nicht des Näheren dargestellt zu werden. Derartige Verirrungen sind jetzt doch kaum mehr möglich. Was vielmehr auf dem Gebiet des Kirchenbaues, und zwar bei Neubauten wie bei Restaurationen, heutzutage von Geschmack und Verständnis an den Tag gelegt wird, läßt hoffen, daß auch die andern Zweige der bildenden Kunst die Quellen wieder finden werden, aus denen sie einst ihre herrlichsten Erzeugnisse geschöpft, die Quellen der Bibel und der Religion. Wenn unser Volk sieht, daß sein Gotteshaus auch im Sinne und Geist des evangelischen Christentums künstlerisch gebaut und künstlerisch geschmückt werden kann, wird

ſicher auch der letzte Reſt von Bedenken gegen die Verwertung der Kunſt im Kultus ſchwinden.

Denn es iſt, wie wir erwähnten, doch hauptſächlich das durch die Oppoſition gegen den Katholizismus genährte, traditionelle Vorurteil, was viele Proteſtanten gegen die Kunſt im Gottesdienſt einnimmt. In unſerer Zeit der vergleichenden Religionswiſſenſchaft, die nicht zum Nachteil der Religion, ſondern zu deren Befeſtigung bei all ihren verſchiedenen Geſtaltungen gemeinſame Züge und gemeinſame Grundlagen in der menſchlichen Natur aufweiſt, da wäre es endlich am Platze Vorurteile aufzugeben, die ſich ja nur auf die äußere Einkleidung der allen chriſtlichen Konfeſſionen gemeinſamen religiöſen Wahrheiten erſtrecken. Man hat Gottlob das Vorurteil auf dem Gebiet der muſiſchen Künſte ſchon faſt ganz aufgegeben, der Proteſtantismus beſitzt ja ſchon in ſeinem Choral, dann aber auch in ſeinen Oratorien, kirchliche Muſik erſten Ranges. Möchte doch auch für die bildenden Künſte dieſes Vorurteil immer mehr ſchwinden und die Erkenntnis ſich Bahn brechen, daß auch in ihnen ein Gottesfunke der Ewigkeit gegeben iſt, den wir zu pflegen haben wie alle die Keime, die in das Saatfeld unſeres Geiſtes gelegt ſind. Und dieſer Thätigkeit hat die Kirche ſich nicht zu entziehen, ſondern ſie grade zu leiten und mit dem ewigen göttlichen Gehalte chriſtlicher Ideen ſie zu durchdringen und zu verklären. Die Gaben des Schöpfers, die uns in Kunſt und Wiſſenſchaft zu Teil geworden ſind, ſtehen uns ſo hoch, daß wir es auf Seiten der Kirche nicht als eine Herablaſſung, ſondern als eine heilige Pflicht, als ein Zeichen der in ſie gelegten göttlichen Kräfte anſehen, wenn ſie auch auf dieſem Gebiete nichts Menſchliches ſich fremd erachtet!

Berichtigung von Druckfehlern.

S. 65 Z. 11 v. u. lies Puteoli statt Piteoli.
S. 69 Z. 12 v. u. lies welchen statt welche.
S. 75 iſt in der zweitletzten Zeile unten das Wort „römiſche" zu ſtreichen und in der letzten Zeile ſtatt „über" zu leſen „von".
S. 135 Z. 6 der Inſchrift lies grimm ſtatt Grimm.

Verlag von
C. A. Schwetschke und Sohn (Appelhans & Pfenningstorff) in Braunschweig.

Der

altchristliche Gräberschmuck.

Ein Beitrag zur christlichen Archäologie

von

Dr. Adolf Hasenclever,
Pastor in Braunschweig.

16½ Bogen. Gr. 8°. Preis 5 Mark.

Stimmen der Presse:

Theologischer Literaturbericht: „Diese Schrift ist eine so treffliche Leistung, daß die archäologische Kenntniß durch dieselbe bedeutend bereichert worden ist".

Johannes Ficker in der Theologischen Literaturzeitung: . . . . „Dank seiner richtigen Methode, den umfassenden Kenntnissen, der besonnenen Kritik, welche, was nicht genug heutzutage hervorzuheben ist, sich von aller Leidenschaftlichkeit gegenüber den Leuten anderer Ansicht freihält, hat Pastor Hasenclever seine Aufgabe in so befriedigender Weise gelöst, daß er sich des aufrichtigsten Dankes Aller, welche für das Christenthum in den ersten Jahrhunderten und sein Verhältniß zur römisch-griechischen Culturwelt ein tieferes Interesse haben, versichert halten kann" . . . .

Hiob.

Von

Eduard Reuß.

Preis 2 Mark, elegant gebunden 3 Mark.

Stimmen der Presse:

Landeszeitung für Elsaß-Lothringen: . . . . „Die kräftige und edle Sprache der schwungvollen Verse in der Reuß'schen Uebersetzung werden dazu beitragen, eins der schönsten Denkmäler alter Philosophie und Literatur unseren „Gebildeten, aber Ungelehrten" wieder näher zu bringen und zu einer Quelle der Erbauung und des geistigen Genusses zu machen.

Evangelisches Gemeindeblatt: . . . . „Es ist vielmehr eine Uebersetzung in metrischer Form, an der jeder Gebildete seine Freude haben wird, weil sie ihm in edler dichterischer Sprache die Kenntniß eines der herrlichsten Werke der alttestamentlichen Poesie mit ihrem für unsere Ohren so eigenthümlichen Zauber in der Sprache vermittelt" . . . .

Grüß Gott! Nicht eine gelehrte Arbeit oder einen Kommentar legt uns hier der Verfasser vor, sondern einen Versuch, „ungelehrten, aber nicht ungebildeten Kreisen ein wunderschönes Denkmal alter Literatur und Philosophie zu empfehlen". In gemeinverständlicher, schwungvoller Darstellung legt uns der Gelehrte den tiefen Gedankengehalt und die vollendete Formschönheit dieser großartigen Erzählung nahe und giebt gelungene Proben seiner Uebersetzungskunst. Nächst dem Inhalt empfiehlt die geschmackvolle Ausstattung diese neue Schrift des verdienstvollen Straßburger Theologen.

Druck von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.

(2)

Aus

Geschichte und Kunst

des

Christentums.

Abhandlungen zur Belehrung für gebildete Gemeindeglieder

von

Dr. Adolf Hasenclever,
Stadtpfarrer in Freiburg i. B.

Zweite Reihe.

Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1898.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.

Vorwort.

Verfaſſer muß um Entſchuldigung bitten, daß ſich das Erſcheinen des zweiten Bändchens dieſer Aufſätze, welches die Sammlung derſelben abſchließen ſoll, über Gebühr verzögert hat. Die Gründe ſind amtlicher und perſönlicher Natur. Gleichwohl hoffe ich, daß die freundliche und günſtige Aufnahme, welche die erſte Reihe erfahren hat, auch dieſer zweiten wird zu teil werden.

Freiburg i. B. am Sylveſter 1897.

Dr. Haſenclever.

Inhalt.

	Seite
1. Der litterariſche Kampf zwiſchen dem Urchriſtentum und dem antiken Heidentum	1
2. Das erſte Dogma	68
3. Reformation und Kunſt	100
4. Der Kirchenbau des Proteſtantismus	130
5. Die Darſtellung des Religiöſen in der modernen Malerei	156

Der litterariſche Kampf zwiſchen dem Urchriſtentum und dem antiken Heidentum.

In dem erſten Aufſatz des erſten Bandes dieſer Abhandlungen haben wir den Verlauf und die Urſachen des Kampfes dargeſtellt, welcher ſich zwiſchen der Weltmacht des römiſchen Staates und dem Chriſtentum in den drei erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung abſpielte. Es war ein Kampf mit ungleichen Waffen. Der römiſche Staat ſuchte das Chriſtentum mit Gewalt auszurotten, mit Feuer und Schwert. Zunächſt, ja die längſte Zeit dieſes Kampfes hindurch wohl auf Grund und mit Hilfe geſetzlicher Mittel, welche gegen die durch ihren Glauben mit dem Staatsgeſetz in Konflikt geratenden Chriſten angewandt wurden, dann aber auch mit der ganzen Willkür roher Gewalt. Was hatten die Chriſten dem entgegenzuſetzen? Gewalt gegen Gewalt anwenden konnten und wollten ſie nicht. Ihre Stärke war die Macht ihres Glaubens, die Macht der Idee. Und dagegen ſind die Waffen äußerer Gewalt ſtets ſtumpf und ohnmächtig geweſen. Es gab römiſche Kaiſer, wie Marc Aurel, welche dies wohl einſahen und die dem Chriſtentum eher dadurch zu ſchaden gedachten, daß man es gründlich ignoriere und, wie man meinte, ſeinem eigenen Unverſtand überlaſſe, an dem es ſchon von ſelbſt zu Grunde gehen werde. Dies waren doch ſchon Erwägungen, die auf eine mehr geiſtige Auseinanderſetzung hindeuteten. Das Eintreten einer ſolchen war unausbleiblich. Gerade der Umſtand, daß

die Christen der äußeren Gewalt, die man gegen sie anwandte, nichts als die Festigkeit ihrer Ueberzeugung entgegenzusetzen hatten, machte eine solche geistige Auseinandersetzung notwendig. Wir sehen daher etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an neben dem äußeren Kampf einen litterarischen Kampf hergehen, der nicht minder heftig geführt wurde, wie jener. Derselbe giebt uns interessante Einblicke in die Art und Weise, wie sich in den Köpfen der Vertreter der antiken Weltanschauung das Christentum spiegelte, wie aber auch andererseits das Christentum die antike Weltanschauung zu seinen Gunsten benutzte und verwertete. Ja, die christliche Verteidigung, die „Apologetik", hat dem christlichen Glauben eine neue Auffassung und Gestaltung verliehen, hat seiner Lehrbildung neue Elemente zugeführt, und darin liegt, wie wir sehen werden, für das Christentum die Hauptbedeutung dieses litterarischen Kampfes. Er bedeutet daher für die Entwicklung der christlichen Religion eine Thatsache von ungeheuerer Tragweite.

Um dies zu erkennen, wird es nicht nötig sein, jede einzelne Schrift, die gegen das Christentum oder für dasselbe geschrieben wurde, zu nennen und ihren Inhalt anzugeben. Es wird genügen, wenn wir die wichtigsten ins Auge fassen und zusehen, an welchem Punkte die Hebel eingesetzt wurden, hier zur Bekämpfung und dort zur Verteidigung des Christentums, welches die Vorwürfe waren, die man hier erhob und dort zurückwies, wie die Offensive und die Defensive hier wie dort sich gestalteten.

Wir müssen da zunächst von einer indirekten Bekämpfung des Christentums reden. Dieselbe liegt darin, daß man die Geisteswahrheiten, insbesondere die sittlichen Vorschriften, die das Christentum brachte, auch schon in den

antiken Religionen oder der antiken Philoſophie zu beſitzen wähnte. Es kam ja die Geiſtesſtrömung und Gemütsſtimmung am Ausgang der antiken Welt dem Chriſtentum unzweifelhaft in mancherlei Beziehung entgegen. Dasſelbe hätte ohne dieſen Umſtand ſich unmöglich ſo raſch die Welt erobert. Wohl hat die antike Religioſität in der Kaiſerzeit noch einmal einen mächtigen Aufſchwung genommen, und die fünf bis ſechs erſten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts gehörten in dieſer Beziehung zu den glänzendſten der antiken Welt. Gewaltige und edle Herrſcher wie Trajan, Hadrian und die Antoninen haben auf dieſem Gebiet nicht umſonſt die Bewunderung und Verehrung ihrer Unterthanen ſich geſichert. Aber der Ausgang des zweiten Jahrhunderts zeigt ſchon ein anderes Bild. Die Heiterkeit der antiken Welt ſchien geſchwunden, ein Gefühl des Unbefriedigtſeins und der Schuld, ein Verlangen nach Beſſerem, eine gewiſſe asketiſche Weltanſchauung, eine Jenſeitigkeitsſtimmung macht ſich geltend. Man ſucht Befriedigung in den geheimnisvollen Religionen des Orients, beſonders Aegyptens, aus dem auch Plato und Pythagoras ihre Weisheit geholt haben ſollten, man verpflanzt den Kultus dieſer Religionen nach Rom, das Myſterienweſen nimmt einen neuen gewaltigen Aufſchwung. Neben dem erneuten Auftreten der alten eleuſiniſchen Myſterien tritt der Kult beſtimmter Gottheiten auf, wie der ägyptiſchen Gottheiten Iſis und Serapis und des Mythras, von dem in Rom die noch vorhandenen zahlreichen charakteriſtiſchen Steinbilder des einen Stier tötenden, mit der phrygiſchen Mütze bekleideten Mannes Zeugnis ablegen. Der Zweck dieſer Myſterienkulte war die Verkündigung eines Heils, insbeſondere für das Jenſeits. Die Mittel dazu waren magiſche oder ſymboliſche Handlungen

der Entſühnung und Reinigung, denen man ſogar eine objektive Wirkung zuſchrieb. Das Blut der Opfertiere ſpielte dabei eine große Rolle, wie vor allem in der Taurobolien- und Criobolienweihe. Bei ihnen ſtieg der zu Entſühnende in eine mit Brettern bedeckte Grube, auf den Brettern wurde das Opfertier geſchlachtet, deſſen Blut in die Grube hinabrieſelte, um den Körper des zu weihenden zu beſprengen. Dieſer war dadurch renatus in aeternum, ein für die Ewigkeit wiedergeborener, er wird ein sacratus, ein geheiligter Mann, tritt damit in einen höheren Zuſtand ſeines Weſens ein, der ihm für immer einen character indelebilis verleiht.

Dieſe Stimmung des Zeitalters hat auch ſeinen litterariſchen und lehrhaften Ausdruck gefunden. So zeigt ſich die Schwärmerei für das Altertümliche in den Schriften Plutarchs (ca. 50—120 nach Chr.), der in ſeinen berühmten Biographien großer Männer des Altertums dieſelben idealiſiert zu theatraliſch-tragiſchen Helden und in ſeinen philoſophiſchen Schriften die antike Mythologie, deren ſittliche Auswüchſe er ernſt bekämpft, zu ſymboliſchen Hüllen tiefer Ideen geſtaltet. Der aus Afrika ſtammende, zur Zeit der Antonine in Rom lebende Sachwalter Apulejus hat in ſeinem Roman „Der goldene Eſel“ den tollſten an modernen Spiritismus erinnernden Zauberſpuk ſeiner Zeitgenoſſen ſatiriſch behandelt, ohne freilich von dem Glauben an denſelben ſelbſt frei zu ſein, denn ſeine Zeitgenoſſen werfen ihm vor, daß er ſeine Heirat mit einer reichen Wittwe nur durch Zauberei zu ſtande gebracht habe. Charakteriſtiſch für die Stimmung des Zeitalters iſt die von ihm in das Buch verflochtene Erzählung von Amor und Pſyche. Es liegt ihr wohl ein altes Volksmärchen zu Grunde, aber er hat es

dargeſtellt als das Suchen der von der Einheit mit Gott abgefallenen Seele, die nun unruhig umherwandert, die Gottheit wieder in Tempeln und Myſterienbienſten zu ſuchen, bis ein von erbarmender Liebe erfüllter Erlöſer ſich naht, um ſich mit ihr für immer zu vereinigen. Es iſt dies ein ſchönes Symbol der unruhig ſuchenden Menſchheit jener Tage der abſterbenden antiken Welt, darum wohl begreiflich, wie dieſe Erzählung ihre künſtleriſche Verwertung fand auf Sarkophagen und an Gräbern, auch an denen der alten Chriſten, die ſie leicht nach der Wahrheit ihres Glaubens deuten konnten.

Ihren klaſſiſchen Ausdruck fand die asketiſche, myſtiſche und magiſche Neigung des Zeitalters in dem Roman, den der Rhetor Phyloſtratus im Auftrage der gelehrten Gemahlin des Kaiſers Septimius Severus, Julia Domna, im dritten Jahrhundert verfaßte. Sein Held iſt Appollonius v. Thyana — einer Stadt Kleinaſiens — eine hiſtoriſche, zur Zeit Chriſti lebende Perſönlichkeit, die aber von dem Verfaſſer zum Urbild eines neupythagoräiſchen Philoſophen und zum Träger der die Zeit beherrſchenden Strömungen geſtempelt iſt.

Die Geburt des Wunderkindes wird durch einen Engel ſeiner Mutter angekündigt. Er lernt ſeine Weisheit in Indien, zieht durch das ganze römiſche Reich bis nach Spanien hin, thut große Wunder, wie Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenerweckungen, gewinnt einzelne Perſonen und ganze Gemeinden durch ſeine in orakelhafter Sprache gehaltene Predigt, die eine geiſtige Gottesverehrung ſtatt der rohen Opfer und ein ſittenſtrenges enthaltſames Leben, wie er es ſelbſt als Vegetarier und Cölibatär führt, von den Anhängern verlangt. Als Hellſeher erzählt er den

Leuten in Epheſus die Ermordung des Kaiſers Domitian in Rom, verſchwindet, als er einmal angeklagt war, auf geheimnisvolle Weiſe aus dem Gerichtshofe und geht, nachdem er die letzten Zeiten ſeines Lebens mit einem großen Kreis ſeiner Schüler im Tempel zu Olympia zugebracht, auf eben ſo geheimnisvolle Weiſe aus dem Leben.

Endlich iſt hier noch die neuplatoniſche Philoſophie zu erwähnen, in welcher die Zeitſtimmung ihren lebhaft ſyſtematiſchen Ausdruck fand. In dieſer Philoſophie, die wie ein „Abendrot über verſinkenden Tempeln“ liegt, zeigt ſich eine ſyſtematiſche Verſchmelzung griechiſcher und orientaliſcher Weisheitselemente. Aber ihr Inhalt iſt weſentlich Religionsphiloſophie. Die antiken Göttermythen werden als Allegorien behandelt. Die Gottheit kann im Grunde nur eine ſein, und iſt zu verehren nicht durch Opfer und Weihegeſchenke und anzubeten nicht durch Thränen und Bitten, ſondern allein durch die Hingabe der Seele. Da die Grundtugenden der antiken Welt, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit nicht ausreichen, ſo iſt als Haupttugend vor allem zu verlangen innere Reinigung der Seele (Katharſis), wodurch ſie zur Anſchauung der Gottheit und zur Gottähnlichkeit gelangt. Und die Gottheit ſelbſt iſt nicht zu erkennen und zu erfaſſen durch das menſchliche Denken, ſondern nur durch ihre Offenbarung und durch die beſchauliche Betrachtung. In allen Einzel-Religionen der verſchiedenen Völker liegen Wahrheitselemente, der Philoſoph erfaßt ſie in einem beſtimmten Zuſammenhange. Es verſteht ſich, daß die Morallehre dieſer Philoſophenſchule auch nur eine ſtreng asketiſche ſein kann.

Dieſe Geiſtesſtrömungen zeigen uns nun ein eigentümliches Verhältnis. Auf der einen Seite liegt darin unſtreitig

vieles, was dem Chriſtentum entgegenkam und ihm den Weg ebnete.

Das Suchen und Sehnen nach einer neuen und tieferen Weisheit, die Erlöſungsbedürftigkeit, die ſtrengeren ſittlichen Anforderungen, die geiſtige Verehrung der Gottheit, alles das ſchien ja am beſten durch das Chriſtentum befriedigt werden zu können, das ja auch aus dem Orient, der alten Weisheitsquelle, ſtammte und den Menſchen ein Heil verſprach für Zeit und Ewigkeit. Manche Ausſprüche der ſtoiſchen Morallehre, manche Einrichtungen und Forderungen des Myſterienkultus und manche ſeiner techniſchen Ausdrücke, endlich auch viele Ausführungen der neuplatoniſchen Philoſophie ſtimmen ſo merkwürdig zuſammen mit Ausſprüchen und Anſchauungen des Neuen Teſtaments, daß es wohl begreiflich iſt, wenn man einen Einfluß desſelben auf jene Geiſtesbewegungen der ausgehenden antiken Welt annahm.

Die Beeinfluſſung Senecas durch das Chriſtentum hat bis in die neuere Zeit Verteidiger gefunden Von einem Hauptvertreter der neuplatoniſchen Philoſophie, Ammonius Sakkas, wurde behauptet, er ſtamme von chriſtlichen Eltern und habe das beſte in ſeiner Philoſophie aus der Lehre des chriſtlichen Glaubens, dem er um der Philoſophie willen abtrünnig geworden ſei. In Appollonius von Thyana hat man eine direkte Nachbildung der Perſon Chriſti erblickt. Dies hat gewiß große Wahrſcheinlichkeit für ſich. Wenigſtens ſind eine ganze Anzahl einzelner Züge kaum anders denn als Nachbildungen aus den Evangelien zu verſtehen. Aber im Ganzen wird man eine Beeinfluſſung dieſer Geiſtesſtrömungen durch das Chriſtentum ſchwerlich annehmen können. Sie erklären ſich hinlänglich aus der Entwicklung des antiken Geiſteslebens und den Zeitverhältniſſen ſelbſt.

Der Unterſchied gegenüber dem Chriſtentum liegt doch tiefer, als es auf den erſten Anblick ſcheint. Der ſtrenge Monotheismus des Chriſtentums, ſeine Ausſchließlichkeit, ſein Anſpruch die Welt zu erobern, ſeine Auffaſſung der Perſon Chriſti und der Stellung, die er für das Heilsleben ſeiner Gläubigen einnimmt, waren für die Vertreter jener Geiſtesſtrömungen ebenſo unverſtändlich, wie die chriſtliche Sittlichkeit. Denn letztere faßte die Sünde als eine perſönliche Schuld, die überwunden und geſühnt werden muß. Die neuplatoniſche Philoſophie und der Myſterienkultus faßten ſie als einen natürlichen Mangel der menſchlichen Natur, als einen Schwachheitszuſtand auf, bei deſſen Ueberwindung die eigene ſittliche Willenskraft des Menſchen gänzlich zurücktritt, um den magiſchen Reinigungsmitteln Platz zu machen. Wenn von einer Beeinfluſſung die Rede iſt, ſo iſt vielmehr das Chriſtentum die empfangende und die antike Welt die ſpendende Seite. Das iſt gerade, wie wir ſehen werden, das Reſultat des litterariſchen Kampfes des Chriſtentums gegen das Heidentum, und das zeigt ſich auf dem Gebiet der chriſtlichen Lehre und des Kultus, der unzweifelhaft durch das Myſterienweſen beeinflußt wurde. So dürfen wir im Ganzen jene Geiſtesſtrömung beim Ausgang der antiken Welt als einen Wall gegen das Chriſtentum betrachten, als eine Burg, in die ſich dieſe antike Welt flüchtete, um dort zu beſitzen und zu genießen, was das Chriſtentum den Menſchen bringen und darbieten wollte. Ob dies mit mehr oder weniger klar bewußter Oppoſition gegen das Chriſtentum geſchah, iſt im einzelnen ebenſo ſchwer zu beſtimmen, als die Beeinfluſſung des letzteren durch die Antike. Eine klar bewußte Herübernahme kann man auch da nicht behaupten, auch nicht bezüglich des antiken Myſterienweſens,

wo im Uebrigen doch ſein Einfluß auf die Arkandisziplin der Chriſten, auf die Auffaſſung von Taufe und Abendmahl als myſteriöſer Handlungen unverkennbar iſt. Geiſtige Vorgänge in der Menſchheitsgeſchichte laſſen ſich nicht genau abgrenzen und nach Ort und Zeit ihrer Wirkung fixieren, und beſonders ſolche Uebergangszeiten einer alten in eine neue Kultur tragen immer einen ſynkretiſtiſchen Charakter. Am eheſten wird man eine bewußte Oppoſition gegen das Chriſtentum noch in dem Roman des Appollonius von Thyana annehmen können, obwohl dasſelbe nirgends genannt wird. Daß der Myſterienkult ſich zum Chriſtentum feindlich ſtellte, kann keine Frage ſein. In Eleuſis rief der Herold beim Beginn der Feier: „Wenn ein Gottesleugner, ein Epikuräer oder ein Chriſt zugegen iſt, ſo möge er ſich entfernen“. Aber auch in der neuplatoniſchen Philoſophie iſt, obwohl eine klare, direkte Bekämpfung auch nicht ſtattfindet, die Stellungnahme gegen das Chriſtentum unverkennbar. Sie wollte, ohne mit der Antike völlig zu brechen, den Menſchenſeelen die Lebensgüter ſpenden, deren ſie in jener Zeit bedurfte und es ſollte dies möglich ſein, ohne das exkluſive, einen völligen Bruch mit der Vergangenheit darſtellende Chriſtentum. Der große Kirchenhiſtoriker Haſe ſagt darum mit Recht: „Dieſelbe Philoſophie, die ſich dem Chriſtenglauben am meiſten näherte, hat ihm am nachhaltigſten widerſtanden“.

Haben die bisher erwähnten Geiſtesmächte der ausgehenden antiken Welt ſich wie eine feſte Mauer gegen die Wogen des Chriſtentums geſtemmt, ſo ſind nun aber auch direkte litterariſche Angriffe gegen dasſelbe erfolgt. Freilich iſt uns keine einzige der eigentlichen Streitſchriften gegen das Chriſtentum direkt als Ganzes erhalten. Die erſten

christlichen Kaiser haben damit zur größeren Ehre Gottes und der christlichen Kirche gründlich aufgeräumt. Wir kennen daher den Inhalt dieser Schriften nur aus den Widerlegungen, welche die Christen ihnen angedeihen ließen. Und dies ist vor allem mit der gleich zu erwähnenden Hauptschrift des Angriffs der Fall.

Etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnt das Christentum, das bis dahin die Aufmerksamkeit der Staatsbehörden und der Justiz schon in reichem Maße auf sich gezogen, auch in den Gesichtskreis des geistigen Lebens zu treten und durch seine Lehre — obwohl man sie auf gegnerischer Seite nicht verstand — auch in den sozialen Verhältnissen sich bemerkbar zu machen. Dadurch erhalten nun auch die Schriftsteller Veranlassung, sich gegen die Christen zu wenden. Das geschah zunächst nur in gelegentlichen Bemerkungen. Die interessanteste wohl ist eine Stelle in den Selbstgesprächen des stoischen Philosophen auf dem Cäsarenthron, des Kaisers Marc Aurel. Derselbe spricht an dieser Stelle von der Bereitschaft auf den Tod: sie müsse mit ruhiger Ueberlegung verbunden sein und nicht mit einem leeren übertriebenen Eifer und so tragödienhaft wie bei den Christen. Es war eine Beachtung des Märtyrertodes, was hier in den Gesichtskreis des Mannes trat. Man kann freilich nicht von ihm verlangen, daß er dafür ein Verständnis haben sollte. Das Altertum kannte nur einen idealen Beweggrund für den Heldentod, und das war die Liebe zum Vaterlande. Für eine religiöse Ueberzeugung sein Leben zu lassen, war ihm völlig fremd und unverständlich. Und dies um so mehr, als man die Religion überhaupt nicht als eine Gesinnung, sondern nur als die Ausübung gewisser und zwar vom Staat vorgeschriebener

Ceremonien kannte. Daß die Christen deren Ausübung verweigerten, weil sie innerlich nicht zustimmen könnten, verstand man schon nicht. Und gar dafür sich martern und töten zu lassen, verstand man noch weniger. Man sah darin auf der einen Seite nur Eigensinn und boshafte Verstocktheit, oder wie Marc Aurel hier eine leere Schauspielerei.

Eine ähnliche Auffassung des Christentums begegnet uns bei dem Voltaire des Altertums, dem großen Spötter Lucian (geb. cr. 120), nur ist es bei ihm mehr mit beißendem Spott, als mit souveräner Verachtung behandelt. Lucian hat dem Christentum im Großen und Ganzen wohl mehr genützt als geschadet, da er durch seine satirische Behandlung des antiken Götterglaubens an dessen Zerstörung arbeitete und dadurch Hindernisse des Christentums wegräumte. Aber letzteres erscheint ihm doch als eine der vielen Zeitthorheiten und die Christen stehen ihm auf derselben Stufe, wie Gaukler und gutmütige dumme Leute, die man leicht ausbeuten kann. So geschieht es in seiner Erzählung „Peregrinus Proteus", der Lebensschilderung eines cynischen volkstümlichen Philosophen, der sich in der ganzen Welt umhertreibt als Bettler, Landstreicher und Verbrecher und schließlich in Palästina auch unter die Christen gerät. Diese, die „in großem Maße den Menschen verehren, der in Palästina an dem Pfahl aufgehängt wurde", hätten ihn als Vorstand gewählt und als er bald darauf verhaftet und ins Gefängnis geführt wurde, „nahmen die Christianer die Sache als ein Unglück und setzten alle Segel bei, indem sie versuchten, ihn herauszurauben. Dann, als dieses unmöglich war, geschah die ganze Bedienung nicht nebensächlich, sondern mit Eifer, und vom frühen Morgen an konnte man beim Gefängnis alte Weiblein, etliche Witwen und Waisenkinder

warten ſehen; ihre Amtsperſonen aber teilten auch die Nachtruhe mit ihm drinnen, nachdem ſie die Gefängnishüter beſtochen; dann wurden mannigfaltige Mahlzeiten hineingetragen und heilige Reden wurden geredet und der gute Peregrinos (denn auch noch dieſes ward er genannt) wurde für einen neuen Sokrates von ihnen gehalten. — Eine Art unerreichbarer Schnelligkeit aber legen ſie an den Tag, ſobald etwas derartiges geſchieht; in Gemeindeſachen ſchauen ſie, um es kurz zu ſagen, über alle Koſten hinweg. Und denn auch dem Peregrinos kamen damals viele Gelder von ihnen unter dem Titel der Feſſeln und er machte da keine kleine Einnahme. Denn die Unglückſeligen haben ſich ſelbſt überredet, daß ſie ganz und gar unſterblich ſeien und für alle Zeit leben würden; in Folge davon verachten ſie auch den Tod und geben ſich ſelbſt freiwillig in Maſſen dem Tode hin. Sodann aber hat der erſte Geſetzgeber ſie überredet, als ob ſie alle Brüder voneinander wären, ſobald ſie einmal übergetreten ſeien und die helleniſchen Götter verleugnet haben, ſtatt derſelben aber jenen aufgepfählten Sophiſten anbeten und nach deſſen Geſetzen leben. Alſo verachten ſie Alles gleichmäßig und halten es gemeinſam, indem ſie Solches ohne irgend eine ſorgfältige Ueberzeugung angenommen haben. Sofern alſo irgend ein Goet und gewandter Menſch bei ihnen einkehrt und die Lage zu benutzen verſteht, iſt er ſofort ſehr reich mit kurzer Mühe geworden, ungebildete Menſchen aus vollem Halſe verlachend".

Dieſe Ausſagen ſind ſehr charakteriſtiſch für die Auffaſſung, die man in weiten Kreiſen der damaligen gebildeten Welt vom Chriſtentum hatte. Die Todesfreudigkeit ſeiner Bekenner, von deren Begründung durch die Hoffnung eines

ewigen Lebens man wohl Kenntnis hatte, wird hier als leere Schwärmerei betrachtet, ihr gegenseitiges brüderliches Verhältnis und ihre Liebesthätigkeit als dumme Gutmütigkeit, die schlaue Betrüger leicht zu ihrem Vorteil ausbeuten konnten. Von Jesus redet man als von einem gekreuzigten Sophisten. Ein Mißbrauch der christlichen Liebesthätigkeit wird in der Wirklichkeit wohl oft vorgekommen sein, wie er ja auch heute noch vorkommt. Im Uebrigen muß man auch diese Vorwürfe so gut wie die schiefe Beurteilung der Todesfreudigkeit geschichtlich zu verstehen suchen. Die alte Welt kannte die Religion nur in der Form der Nationalreligion. Eine Religion, die den Wert des Menschen ganz unabhängig von irgendwelchen äußern Lebensverhältnissen, lediglich auf seine persönliche Gesinnung und seine Stellung zur Gottheit gründet, war ihr ebenso unbekannt, wie die Werke der Liebe und Barmherzigkeit. Mit allem diesem hat das Christentum etwas völlig Neues und der antiken Welt völlig Entgegengesetztes in die Welt gebracht, darum wohl begreiflich, daß man diese Dinge nicht verstand und daß ein Schriftsteller, dessen Lebenselement die Satire war, sie ins Lächerliche zu ziehen suchte.

Die bedeutendste Schrift gegen das Christentum, welche uns bekannt ist, hat den Philosophen Celsus — in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — zum Verfasser. Sie ist uns in ihren Hauptzügen aus der Gegenschrift des Origenes erhalten, der die Angriffe seines Gegners auf das Eingehendste zu widerlegen sucht und sie wörtlich anführt, so daß es möglich war, aus dieser Widerlegung die Schrift des Celsus selbst zu rekonstruieren.*) Welches sind die Vor-

*) So geschehen von Keim: Celsus' „Wahres Wort". 1873.

würfe, die derſelbe gegen die Chriſten und ihre Religion erhebt?

Er giebt zunächſt eine allgemeine Schilderung der chriſtlichen Gemeinſchaft. Sie iſt ihm eine geheime Verbindung und damit ungeſetzlich. Was in ihrer Lehre gut iſt, iſt nicht neu, und das Neue iſt nicht gut. Das Gute in der chriſtlichen Lehre iſt ſchon früher von Philoſophen behauptet worden, ſo die Einheit Gottes, auf welche ſich die Chriſten ſo viel zu gute thun. Und das Neue in ihr iſt barbariſchen Urſprungs und eine Folge der Zaubereien Jeſu, der „bei ſeinem idiotiſchen Charakter und ſeinem Mangel an Vernunftgründen faſt nur unter Unwiſſenden Macht gewonnen, wenn es ſchon immer auch etliche maßvolle, fromme, verſtändige und zu allegoriſchen Deutungen geſchickte Leute unter ihnen giebt".

Dieſe allgemeinen Vorwürfe werden nun im einzelnen näher begründet. Der Verfaſſer verfährt dabei hiſtoriſch und prinzipiell. Er läßt einen Juden auftreten und dieſen vom Standpunkt ſeiner Religion aus die Geſchichte Jeſu, wie ſie in den Evangelien erzählt iſt, kritiſieren. Dabei kommen eine Menge verläumderiſcher Nachreden zu Tage, die bei den Juden im Umlauf waren und von Celſus begierig aufgegriffen werden. Jeſus ſei darnach ein im Ehebruch erzeugter Sohn des armen Weibes eines Zimmermanns und eines jüdiſchen Soldaten Namens Panthera. In Aegypten habe er ſich ſeine Weisheit geholt und ſich als gotterzeugt ausgegeben, nach Weiſe der antiken Mythen der Danaë und anderer. Er habe darauf zehn oder elf Menſchen an ſich gefeſſelt, die ſchlimmſten Zöllner und Schiffer, entlief mit ihnen hierhin und dorthin, ſchmählich und kümmerlich Nahrung zuſammenbringend. Aber zu fliehen iſt nicht Sache

eines Gottes. Die Wunder, die er that, ſind Thaten eines Gauklers und nicht eines überirdiſchen Weſens, eines Sohnes Gottes, „Gott würde wohl nicht einen ſolchen Leib haben, wie der ſeinige iſt! Gottes Leib würde wohl nicht ſo gezeugt ſein, wie du, o Jeſus, gezeugt wurdeſt. Gottes Leib würde auch nicht alſo geſpeiſt haben. Aber auch nicht bedarf Gottes Leib eine ſolche Stimme, noch eine dergeſtaltige Ueberredung. Das war die Sache eines gottverhaßten und heilloſen Betrügers“. Darum thun die Juden ſehr Unrecht und handeln ſehr thöricht, von ihrem väterlichen Glauben abzufallen und zu den Chriſten überzugehen, bei denen die Schüler dem Meiſter zufügten, was nicht einmal Räuber ihrem Hauptmann thun, nämlich ſchnöden Verrat.

Ein Betrug der Schüler ſind auch die Weisſagungen, die Jeſus über ſeinen Tod ausgeſagt habe. Ja, es mußten ſeine Leiden ſelbſt eine Täuſchung ſein, denn „wenn er dieſes Leiden beſchloſſen hatte und, dem Vater gehorſam, geſtraft wurde, ſo iſt klar, daß ihm, wenn er doch Gott und mit ſeinem Willen dabei war, das nach Ueberzeugung Gebrauchte nicht ſchmerzlich noch beſchwerlich war; was erhebt er nun Hilferufe und Wehklagen und betet um das Vorübergehen der Furcht des Untergangs, indem er ſo etwa ſpricht: „O Vater, wenn dieſer Kelch vorübergehen kann“. Auch mit den Weisſagungen der altteſtamentlichen Propheten iſt es nichts, denn ſie haben einen gewaltigen Herrſcher, und nicht einen „ſolchen Peſtmenſchen“ angekündigt, der lediglich ein Prahler und Gaukler geweſen iſt. Darum einen ſolchen „das leibhaftige Wort“ zu nennen, iſt nur eine Sophiſterei. Die wirklichen Thatſachen des Lebens Jeſu und insbeſondere ſeines Leidens und Todes beweiſen durchaus nicht, daß er Gott war, denn ein ſolcher wäre nicht ſo kläglich geſtorben. Auch die andern

Gründe der Chriſten für ſeine Gottheit ſind hinfällig: daß er Lahme und Blinde heilte und Tote auferweckte, beweiſt nicht, daß er mit Gott, ſondern daß er mit dem Satan im Bunde ſtand, wenn dieſe Thaten überhaupt geſchehen und nicht auch leerer Betrug ſind. Die Auferſtehung Jeſu ſteht auf einer Stufe mit antiken Mythen, welche von einem Hervorgehen aus dem Hades reden, und iſt von den Jüngern nur erfunden worden, um den ſchmählichen Kreuzestod zu verwiſchen. Und „geſtraft wurde Jeſus von allen geſehen, auferſtanden aber nur von einigen. Das Gegenteil wäre eher am Platze geweſen".

Soweit die Anklagen, welche Celſus einem Juden in dem erſten Teil ſeines Buches gegen die evangeliſche Geſchichte vorbringen läßt.

Er ſelbſt ſetzt dann die Angriffe gegen die Chriſten in mehr prinzipieller Weiſe fort. Zunächſt mehr allgemein, dann gegen einzelne Lehren des Chriſtentums.

Das Chriſtentum iſt wie auch das Judentum mit ſeinem ſtarren Monotheismus nur ein Aufruhr gegen das Gemeinſame. Die Chriſten wollen eben etwas beſonderes haben, und „wenn alle Menſchen Chriſten zu ſein begehrten, ſo möchten dieſe ſelbſt es wohl nicht mehr ſein". Daher auch die merkwürdige Erſcheinung, daß ſie ſelbſt unter ſich uneins und geſpalten ſind in Fraktionen, die eigentlich nur den Namen gemeinſam haben. Trotz dieſer Neuerungsſucht haben ſie ihre ganze Weisheit doch nur aus alten Göttermythen und andern Religionslehren zuſammengetragen. Gleichwohl haben ſie für die alte Weisheit kein wahres Verſtändnis, denn ſie verachten die Weisheit und Bildung und ſagen: „Kein Gebildeter komme zu uns heran, kein Weiſer, kein Kluger, ſondern, wenn einer unwiſſend, unanſtändig, unge-

bildet, unwürdig ist, der komme heran". Als ob die Weisheit und Bildung den Menschen an der rechten Erkenntnis Gottes hinderte. Und wie die Weisen, so schließen sie auch die Guten aus, und sagen: „wer nur immer ein Sünder, wer unanständig, wer unmündig und unglücklich ist, diesen wird das Reich Gottes aufnehmen". Und dabei sind ihre Lehrer selbst nichts anderes als wie Augenkranke, welche die Scharfsehenden beschuldigen, daß sie blind seien.

Von dem Grundgedanken der christlichen Heilslehre, nämlich daß der Gottessohn auf die Erde gekommen sei, um Rettung den Menschen zu bringen, davon meint Celsus: „Das ist das Schmählichste und die Widerlegung bedarf keiner langen Rede". Gleichwohl verwendet der Verfasser eine lange Rede darauf. Er hält eine solche Auffassung für Gottes völlig unwürdig, denn „nach so langer Zeit dachte Gott daran, das Leben der Menschen zu retten, vorher aber war er herzlos". Er sucht jene Lehre der Christen philosophisch zu widerlegen, denn eine Veränderung Gottes, wie sie bei seinem Herabkommen auf die Erde anzunehmen sei, sei bei Gott unmöglich und ausgeschlossen denn es gehöre zu seinem Wesen, immer gleich und dasselbe zu sein. Auch sei es sehr verkehrt, den Menschen in den Mittelpunkt der Welt zu setzen, als ob nur für diesen alles zu geschehen habe. Gott sei ebensogut für die Tiere und die Pflanzen, als für die Menschen da.

Auch hier geht der Verfasser auf die biblischen Begründungen des Verhältnisses Gottes zu den Menschen ein, besonders im Alten Testament, dessen Erzählungen so lächerlich und verkehrt seien — Celsus bespricht hier besonders die Patriarchengeschichte — daß sich Juden wie Christen derselben schämten und sie darum allegorisch deuteten. Immerhin

aber seien die Juden noch vorzuziehen, da sie wenigstens eine Nationalreligion hätten und insbesondere auch die absurde Vorstellung von einer Auferstehung des Leibes nicht teilten. Auch waren sie wenigstens in ihren religiösen Ansichten einig, während die Christen zerspalten sind. Celsus erwähnt dabei altchristliche Sekten, wie die Ebioniten, Gnostiker, Marcioniten, Simonianer, sogar verschiedene religiöse Richtungen, wie „die Psychiker und Pneumatiker". In einem seien die Christen freilich alle eins: „von allen, die so weit auseinander sind und die sich selbst mit ihren Streitigkeiten auf das Schmählichste durchhecheln, wirst du das Wort hören: mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt".

Celsus nimmt dann ferner einzelne Punkte aus der Lehre des Christentums vor, beurteilt und kritisiert sie vom Standpunkt der antiken Philosophie aus, die in manchen Punkten schon viel besseres gesagt habe, als Christus. Er sucht aus Aussprüchen des Sokrates, aus Plato und Heraklit nachzuweisen, daß die Erkenntnis Gottes bei diesen Philosophen um vieles tiefer und edler gewesen sei, als bei Christus. Manche Aussprüche desselben seien nur verdorbene und entstellte Citate aus Plato. So z. B. das Wort, daß ein Kamel eher durch ein Nadelöhr gehe, als ein Reicher ins Himmelreich. Plato habe da viel schöner gesagt: es sei unmöglich, daß ein hervorragend Guter zugleich ein hervorragend Reicher sei. Auch die Lehre vom Reiche Gottes habe schon Plato „in gottvollen Worten" ausgesprochen. Die phantastischen Vorstellungen der Christen von Himmel und Hölle — Celsus zitiert hier Stellen aus der Offenbarung Johannis — fänden sich in den Spekulationen aller orientalischen Völker. Der Glaube an den Teufel, als eines Gegners Gottes, ist schon enthalten und zwar viel geistvoller

in den Mythen von den Titanen und Giganten, welche die Götter bekriegen.

Auch die Philoſophie Heraklits, nach dem „der Krieg der Vater aller Dinge“ ſei, enthalte ſchon dieſelben Gedanken. Die bibliſche Kosmogonie iſt höchſt einfältig und kann den Vergleich mit den antiken Weltentſtehungsſagen nicht aushalten; ſie leidet zudem an dem thörichten Widerſpruch, daß derſelbe Gott, der die Welt geſchaffen, ſie ſchließlich auch wieder zerſtören werde. Ebenſo werden die Behauptung von einer Offenbarung Gottes im Geiſte Chriſti, die Weisſagungen der Propheten, das ewige Leben und einzelne ſittliche Wahrheiten — wie die Forderung Jeſu Matth. 5, 39, die ſich ſchon in Platos Kritik finde — mit den Behauptungen der alten Philoſophen verglichen und es wird nachzuweiſen verſucht, daß die weit würdigeren Behauptungen derſelben von den Chriſten nur unverſtanden und entſtellt widergegeben ſeien.

Endlich beſpricht Celſus die Stellung der Chriſten zum antiken Götterkult und ihre ausführliche Bemühung, die Leute zu ihrem Glauben und Kultus zu bekehren. Die Bildloſigkeit des Kultus, auf welche ſich die Chriſten ſo viel zu Gute thun, iſt nach dem Bericht des Herodot auch bei den Perſern vorhanden. Auch der Philoſoph Heraklit meinte ſchon, daß es einfältig ſei, zu Bildſäulen zu beten. Auch unter den Verehrern der Götter hält niemand — „es wäre denn ein gänzlich Unmündiger“ — die Bildſäulen für die Götter ſelbſt, ſondern vielmehr für Weihegeſchenke an die Götter und für Abbilder. Außerdem haben die Chriſten vergeſſen, „daß ſie ſich ſelbſt überführen, wenn ſie ſagen, daß Gott den Menſchen zu ſeinem eigenen Bilde gemacht, in Geſtalt aber ähnlich ſich ſelbſt“. Noch größer iſt ihr Wider-

ſpruch, wenn ſie den Menſchen Jeſum verehren und als Gott anbeten. Wenn die Chriſten ſich weigern, an den religiöſen Feſten des Volkes zu Ehren der Götter ſich zu beteiligen — „welches Entſetzliche iſt es denn, an dem allgemeinen Schmauſe teil zu nehmen, wenn die Götter nichts ſind?“

Zum Schluß führt Celſus noch aus, wie Unrecht es von den Chriſten ſei, ſich in Gegenſatz zu dem römiſchen Kaiſer zu ſtellen. Das Wort Homers: „Einer nur König, dems ſchickte der Sohn des verſchlagenen Kronos“, dies Wort könne keiner ungeſtraft verletzen. Er meint ironiſch: „Für die Chriſten ziemt es ſich, zu helfen dem König mit aller Gewalt, mit ihm die Arbeit zu teilen in gerechter Weiſe und für ihn zu kämpfen und mit ihm ins Feld zu ziehen, wenn die Not drängt, das Heer mit ihm zu führen, das Vaterland zu regieren, wenn es ſein muß, und dieſes zu thun wegen der Rettung der Geſetze und Frömmigkeit“.

Dieſer letzte Abſchnitt des Buches gehört noch zu den intereſſanteſten. Er ſtellt thatſächlich eine Art Ausgleichungsverſuch mit den Chriſten dar; wenn ſie die antiken Götter, die von ihnen als Dämonen betrachtet werden, nicht verehren wollen, ſo mögen ſie immerhin den einen Gott ohne Bild und Opfer verehren. Aber ihre Ausſchließlichkeit und Abſonderung im Staatsleben müſſen ſie aufgeben und ebenſo die thörichte Verehrung Chriſti. In dieſer Beziehung wäre es, wenn die Chriſten denn abſolut noch einen Verſtorbenen neben Gott ehren wollen, doch noch beſſer, ſie verehrten jüdiſche Propheten wie Jona oder Daniel, oder alte Weiſe wie Orpheus oder Anaxarch. Dann wäre bei einigermaßen gutem Willen der Chriſten es möglich, daß ſie mit den

übrigen Bürgern friedlich im Staat zuſammenleben. Freilich glaubt Celſus ſelbſt nicht an die Verwirklichung dieſes Ideals, denn er ſpricht es nur als Wunſch aus: „Wenn es doch möglich wäre, daß zu einem Geſetz zuſammenſtimmten die Bewohner Aſiens, Europas und Lybiens, Hellenen ſowohl als Barbaren, welche bis zu den Enden der Erde verteilt ſind“. Aber er ſetzt wehmütig hinzu: „Freilich, wer dieſes meint, weiß nichts“.

Soweit die Anklagen des Celſus gegen das Chriſtentum. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß er ſich ſeine Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Er hat ſeinen Stoff mit großer Mühe aus den verſchiedenſten Gebieten geſammelt. Er durchforſchte nicht nur die Religionen der altklaſſiſchen Völker, ſondern auch die der Barbaren und bringt dabei die ſeltſamſten und unbekannteſten Götternamen und Kulte vor. Er hat mit den Gegnern des Chriſtentums genaue Fühlung, beſonders mit den Juden, und hat ſorgfältig alles zuſammengetragen, was in dieſen Kreiſen von Schmähungen und Verleumdungen gegen die Chriſten vorgebracht wurde. Seine Kenntnis des Chriſtentums ſucht er ſich aber auch aus chriſtlichen Quellen zu verſchaffen, durch perſönlichen Umgang mit Chriſten und Gemeindevorſtehern, die er ausfragt über dieſes und jenes, vor allem aber auch durch Lektüre ihrer heiligen Schriften. Celſus hat die ganze Bibel, das Alte wie das Neue Teſtament geleſen. Er beruft ſich oft darauf. „Das haben wir aus euern Schriften und auf Grund derer bedürfen wir keines anderen Zeugen, denn ihr ſtürzt euch ins eigene Schwert“. Freilich hat er nicht alle bibliſchen Schriften in gleicher Weiſe beachtet. Er kennt aus dem Alten Teſtament weſentlich die Bücher Moſis, beſonders die zwei erſten. Die eigentlich religiös wertvollen

Schriften des Alten Teſtamentes, die poetiſchen und prophetiſchen Bücher, ſcheinen ihm unbekannt geblieben zu ſein, wenn er ſie nicht abſichtlich verſchweigt. Aus dem Neuen Teſtament hat er hauptſächlich die Evangelien geleſen, und die Widerſprüche der ſynoptiſchen Evangelien entgehen ihm nicht. Auch das vierte Evangelium, die Anwendung des Logosbegriffes auf Chriſtum, iſt ihm bekannt. Sogar aus den pauliniſchen Briefen führt er Zitate an, freilich vielleicht nur vom Hörenſagen. Jedenfalls hat er die wichtigſten Schriften der Chriſten, die Evangelien, genau geleſen. Es ſind daraus ſogar wichtige Anhaltspunkte für die Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons und die Verbreitung ſeiner Schriften in der chriſtlichen Gemeinde zu entnehmen.

Gleichwohl iſt Celſus in das eigentliche innere Weſen der chriſtlichen Religion nicht eingedrungen. Er beurteilt dieſelbe weſentlich vom antiken Standpunkt aus. Was ihm hauptſächlich im Weſen des Chriſtentums abſtoßend iſt, das iſt ſeine Abgeſchloſſenheit, ſeine Auflehnung gegen die bisherige Geſtaltung des religiöſen Lebens, das ſich im Banne der Nation bewegte, ſeine Gleichgiltigkeit gegen Staat und Vaterland, das Liebäugeln mit dem Pöbel und die Proſelytenmacherei, mit der ſchließlich noch die ganze Welt für die neue Lehre erobert werden ſoll. Die Staatsgefährlichkeit der Chriſten, die nach Ausweis der Apologeten ſonſt eine ſo große Rolle in den Angriffen auf das Chriſtentum ſpielt, tritt bei Celſus noch nicht beſonders hervor. Auch von den den Chriſten ſonſt im Volke nachgeſagten Schauergeſchichten — daß ſie bei ihren geheimen nächtlichen Zuſammenkünften allerhand furchtbare Greuel und Unſittlichkeiten verübten — hatte er wohl keine Kenntnis, denn er hätte ſie ſonſt gewiß polemiſch verwertet. Er macht ja auch reichlich Gebrauch

von den übeln Nachreden der Juden über die Abſtammung und Geburt Chriſti. Auf den Stifter der chriſtlichen Religion iſt Celſus überhaupt ſehr ſchlecht zu ſprechen. Er läßt ſozuſagen kein gutes Haar an ihm. Er ſieht in ihm nichts anderes als einen Schwindler und Gaukler, wie in jener Zeit viele in der Welt umherzogen. Seine Jünger ſind ebenſo Betrüger, deren Verherrlichung ihres Meiſters durch die von ihnen erlogenen Wunderthaten nur den einen Zweck hatten, den ſchmählichen Tod am Kreuze zu verwiſchen. Die Behauptung der Gottesſohnſchaft Chriſti iſt dem Celſus daher ein Hauptanſtoß. Ebenſo aber auch die ganze teleologiſche Weltbetrachtung der Chriſten, welche die ganze Thätigkeit Gottes auf den Menſchen und ſein Heil bezieht. Die Idee der Erlöſung und der Verſöhnung mit der Gottheit war ihm offenbar fremd, obgleich ſie in den Myſterienkulten ſeiner Zeit lebendig vertreten war.

Es iſt begreiflich, daß Celſus von jeher unter die Erzketzer gezählt wurde. Von ſeinem großen Gegner Origenes kann man freilich eine objektiv geſchichtliche Beurteilung des Mannes nicht verlangen. Aber die verkehrten und ſchiefen Beurteilungen des Chriſtentumes erklärt er als abſichtlich böswillige, wider alles beſſere Wiſſen aufgeſtellte Behauptungen, und er nennt ihn einfältig, kindiſch, knabenhaft, konfus, lächerlich, poſſenhaft, unehrbar, lügneriſch, gottfeindlich. Die neuere Zeit iſt, da ſie den Mann hiſtoriſch, vom Standpunkt ſeiner Zeit und ſeiner Weltanſchauung zu verſtehen ſuchte, ihm doch gerechter geworden. Man wird ſchwerlich die Behauptung aufrecht erhalten können, daß er mit bewußter abſichtlicher Bosheit das Chriſtentum zu entſtellen ſuchte. Man darf wohl annehmen, daß er es von ſeinem Standpunkte aus zu Gunſten der antiken Philoſophie, deren

Herabsetzung durch die neue Lehre ihm unbegreiflich ist, und vor allem im Interesse des römischen Staates ehrlich meinte. Denn „der Haltpunkt und Nährpunkt seines Hasses sind keine wissenschaftlichen und keine ethischen Fragen, in deren Aufstellung gegen die Christen Celsus sich gerade so kolossal widerspricht, auch keine persönlichen Reibungen, sondern schlechthin nur die Wahrnehmung jener thatsächlichen Opposition und Exklusivität, in welche sich das Christentum gegen das Heidentum und seine Institute stellte, wodurch es immer wieder, wie gleich anfangs, als der organisierte Aufruhr, als die Empörung gegen das Gegnertum erschien".*) Nimmt man dazu den redlichen Eifer, mit welchem Celsus seine Kenntnisse über das Christentum sich zu verschaffen suchte, seine scharfe Dialektik und gewandte Darstellung, so ist begreiflich, daß sein Buch als geschichtliches Denkmal seiner Zeit für uns höchst interessant, belehrend und wertvoll ist. Seine Schrift „zeigt in prächtiger Weise, in großen frischen, wenn gleich subjektiv gefärbten Bildern die objektiven Mächte der Zeit, ihre Statistik, Stellung, Erfolge und Aussichten, das riesige Wachsen des Christentums, seine Wurzelung in der Welt durch Armut und Verlassenheit, seine Sammlung zur „großen" katholischen Kirche, welche die Zentrifugalkräfte der Gnosis, der unheimlich brütenden Winkellehre, überwindet, seinen litterarischen Apparat und seine wissenschaftlichen und praktischen Kräfte; drüben aber das zerfallene und tief geängstigte Heidentum mit den modernden Religionen, mit den orientalischen Gauklern, mit den künstlichen Restaurationen, mit der erzwungenen Judenfreundschaft, mit der oberflächlichsten und mit der

*) Keim, Celsus Wahres Wort. S. 248.

ſtaunenswerteſten Kenntnis des Judentums und Chriſtentums, mit den Anziehungen und den Abſtoßungen durch die neue, verbotene, bis aufs Blut verfolgte und doch untödliche Religion. Von dieſem gewaltigen Kampf der Religionen iſt die Schrift ſelbſt nicht nur das lebendigſte, photographiſche, dem Momente ſelbſt abgelauſchte Bild, welches, wie nichts anderes, einer untergegangenen Welt im Fleiſch und Blut zum Auferſtehen hilft, ſie iſt im Kampfe ſelbſt Zentral- und Knotenpunkt, das größte Schlachtfeld, auf welcher die Gegner ſtreiten, indem ſie ſich geiſtig meſſen mit der ganzen Schneide antiker philoſophiſcher und neuer Weltanſchauung und die tiefere Unterlage klar legen, auf welcher der Haß und die Verfolgung, der Widerſtand und das Blut der Märtyrer ruht. Sie iſt eine Apologie vergangener und künftiger Chriſtenverfolgungen; aber ſie arbeitet noch mehr für das Ende der Verfolgungen, indem ſie an die Stelle der Fauſt die Feder, die Ueberlegung ſetzt, Frieden erſtrebt und durch die Verſöhnlichkeit, noch mehr durch die Schwäche des Gegenbeweiſes dem Chriſtentum zum Siege hilft".

Das „Wahre Wort" des Celſus iſt uns von allen Streitſchriften gegen das Chriſtentum am beſten erhalten. Auch was ſonſt gegen die Chriſten geſchrieben wurde, kennen wir nur aus den Widerlegungen der chriſtlichen Schriftſteller. Doch reicht es nicht an die Schrift des Celſus heran, ſowohl in ſeinem Gedankeninhalt wie in der Bedeutung und Gefährlichkeit des Angriffs, da das Chriſtentum zur Zeit der Abfaſſung dieſer ſpäteren Schriften ſchon zu ſtark geworden und ſein Sieg ſchon entſchieden war. Wir können uns daher über dieſe ſpäteren Schriftſteller kurz faſſen. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ſchrieb der neuplatoniſche Philoſoph Porphyrius „Fünfzehn Bücher

gegen die Chriſten". Sie ſind nicht mehr vorhanden, und nur aus den Widerlegungen, die ſich bei altchriſtlichen Schriftſtellern finden, wie bei Euſebius, Hieronymus und Theodoret vermögen wir uns einige Kenntnis über die Punkte ſeines Angriffes zu verſchaffen. Danach hat Porphyrius dieſen Angriff hauptſächlich gegen die göttliche Autorität der Bibel gerichtet. Dabei kam er gelegentlich zu Reſultaten, welche auch die moderne Kritik als richtig anerkennt, wie die Abfaſſung des Buches Daniel in der Zeit der Bedrückungen, welche der ſyriſche König Antiochus Epiphanes dem Judentum zufügte und welche den Ausbruch des makkabäiſchen Krieges verurſachten.

Während des letzten Entſcheidungskampfes zwiſchen dem antiken Heidentum und dem Chriſtentum, unter den Verfolgungen durch den Kaiſer Diocletian, verfaßte ein Statthalter von Bithynien, Hierokles, eine Streitſchrift gegen die Chriſten, in der er den Roman des Appollonius von Thyana verwertete, um dieſen Helden gegen Chriſtum auszuſpielen. Dieſer Angriff kam doch gar zu ſehr post festum, um ernſt genommen zu werden. Gleichwohl haben chriſtliche Autoren wie Euſebius und Lactantius viele Mühe aufgewandt, um die Ehre Chriſti gegen dieſe Gleichſtellung mit jenem ſeinem Rivalen, den man auf heidniſcher Seite als Gegenſtück gegen ihn erfunden, ſicher zu ſtellen.

Endlich hat auch noch der letzte Vertreter der antiken Welt auf dem Kaiſerthron, Julian der Abtrünnige, der „Romantiker auf dem Thron der Cäſaren", eine jetzt nicht mehr vorhandene Schrift in drei Büchern gegen die Chriſten geſchrieben. Der Biſchof Cyrill von Alexandrien ſchrieb eine Widerlegung, die er dem Kaiſer Theodoſius widmete. Aber er hat nur das erſte Buch der Julianſchen

Schrift eingehend behandelt. Danach hätte der Kaiser hier hauptsächlich die Widersprüche der Bibel aufzudecken gesucht, insbesondere bei den biblischen Berichten über Weltschöpfung und Urgeschichte der Menschheit, die ähnlich wie es schon Celsus gemeint, von den entsprechenden antiken Sagen der Kosmogonie weit übertroffen würden. Auch ist es begreiflich, daß Julian, der aus schwärmischer Begeisterung für die antike Philosophie und Poesie sich vom Christentum wieder abgewandt hatte, die einfältige Schlichtheit der christlichen Lehre und die Unbildung der christlichen Volksmassen zu seinen Gunsten ausbeutet.

Es ist sehr bemerkenswert, daß mit der fortschreitenden Zeit und der zunehmenden Befestigung des Christentums die Angriffe sich hauptsächlich gegen die Grundlagen richteten, auf welche die christliche Gemeinschaft sich stützt, nämlich gegen die heilige Schrift und deren Wertschätzung. Aber schon Celsus hatte auf diesen Punkt seinen Hauptangriff gerichtet. Es ist daher begreiflich, daß die christlichen Schriftsteller, welche gegen diesen direkten litterarischen Angriff auf das Christentum antworteten, in dieser Beziehung keine allzu schwere Arbeit hatten, wenigstens insofern, als die Angreifer meist an Aeußerlichkeiten oder solchen Erzählungen hängen blieben, die wie die altteſtamentlichen für die Wahrheit der christlichen Lehre von weniger Belang waren.

Das Verfahren dieser Klasse christlicher Apologeten, welche solche direkt gegen das Christentum geschriebene Bücher zu widerlegen suchten, war im übrigen von selbst gegeben. Wenn wir nur aus ihren Verteidigungsschriften jene Angriffe kennen lernen, so ergiebt sich, daß sie den Angriffen einzeln, Schritt für Schritt, nachgingen, um sie zurückzuweisen. Das thut auch Origenes in seiner Schrift

„Gegen Celſus“. Er verfährt dabei im Ganzen ebenſo kühl verſtandesmäßig wie der Angreifer: daß auch bei den Chriſten die wahre geiſtige Bedeutung des Geſetzes nicht verlaſſen ſei; daß Jeſus nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Feinden nicht erſchien, um ſie zu ſchonen; daß den heidniſchen Mythen — welche Celſus mit der Menſchwerdung Chriſti auf eine Stufe geſtellt hatte — der höhere Heilswert fehle; daß die Chriſten wohl Sünder aufnehmen, aber doch ſtreng ſeien in der Behandlung der Gefallenen; daß Celſus von ſeinem naturaliſtiſchen Standpunkt aus gar nicht im ſtande ſei, die Heilsökonomie Gottes, die chriſtliche Teleologie zu begreifen, — alles das ſind rationelle Verteidigungen gegen gleichartige Angriffe. Dabei gerät der Theologe Origenes, der ja die Bibel ebenſo allegoriſch auslegte wie die Neuplatoniker ihre Göttermythen, manchmal in Schwierigkeit und er muß dem Gegner Konzeſſionen machen. So, wenn er die Schöpfungsgeſchichte oder die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen geiſtig deutet, um die Anſtöße zu beſeitigen. Weniger glücklich iſt Origenes in der Verteidigung gegen die angebliche politiſche Gefährlichkeit der Chriſten, wenn er deren Recht, auch den beſtehenden Geſetzen zum Trotz, ihre Wahrheit zu verteidigen und ihres Glaubens zu leben, auf die Erhärtung dieſes Glaubens durch Weisſagung und Wunder ſich beruft. Doch kommt die ganze Kraft ſeiner chriſtlich religiöſen Ueberzeugung zum Durchbruch, wenn das Vertrauen auf die Selbſtbewährung des Chriſtentums und ſein Thatbeweis — was Paulus den „Beweis des Geiſtes und der Kraft“ genannt hat — die Erörterungen des Origenes überall durchzieht. Er will die Verteidigung nur übernehmen, um einer Verwirrung ſchwacher Gemüter unter den Chriſten vorzubeugen, möchte aber im übrigen lieber nach dem Vorbilde Chriſti

handeln, der zu den Beſchuldigungen ſeiner Feinde ſchwieg und ſeine Lehre, ſein Leben und ſeine Thaten für den mächtigſten Beweis ſeiner Wahrheit anſah.

Unzweifelhaft hatten auch die anderen Männer, die wir in der Reihe der Apologeten aufzuzählen haben, dieſe Geſinnung ihres Heilandes. Gleichwohl haben ſie ſich dadurch nicht abhalten laſſen, ihr gutes Recht als Chriſten ſowohl dem Staate als auch der wiſſenſchaftlichen Zeitbildung gegenüber geltend zu machen. Mußten die Apologeten, welche auf litterariſche Angriffe antworteten, den Einzelheiten dieſer Angriffe ſich anbequemen, ſo treten in den Apologien, welche an die Adreſſe der Staatsgewalt oder an einzelne intereſſierte Perſonen aus dem gegneriſchen Lager oder endlich an die wiſſenſchaftlich Gebildeten der Zeit überhaupt ſich wandten, weitere Geſichtspunkte zu Tage, die entweder von Angriffen des volkstümlichen Urteils auf die Chriſten Zeugnis ablegen oder — und das iſt eine Hauptbedeutung der ganzen apologetiſchen Litteratur — das Chriſtentum der Zeitbildung gegenüber als gleichwertig zu erweiſen ſuchen, damit aber freilich ſeinen urſprünglichen einfachen Inhalt nicht unweſentlich alterieren.

Bei der ſchiefen Beurteilung, welche ihre Religion von ſeiten der römiſchen Staatsgewalt erfuhr, mußte es für die Chriſten ſehr nahe liegen, Rechtfertigungen und Verteidigungen ihres Glaubens direkt an die Kaiſer oder die oberſten Beamten zu richten. Dies iſt in der That auch mehrfach geſchehen. Und zwar iſt es begreiflich, daß man ſolche Verteidigungsſchriften mit Vorliebe an diejenigen Kaiſer richtete, von denen man eine blutige Unterdrückung der chriſtlichen Religion am wenigſten erwartete, weil ſie im übrigen milde und edelgeſinnte Perſönlichkeiten und tüchtige Regenten waren.

So haben nach einem Bericht des Kirchenhiſtorikers Euſebius zwei hervorragende Chriſten in Athen, der Biſchof Quadratus und der Philoſoph Ariſtides, den Aufenthalt des Kaiſers Hadrian in dieſer Stadt benutzt, um ihre Schutzſchriften zu Gunſten der Chriſten zu überreichen. Dieſe Schriften ſind verloren, aber Euſebius kennt ſie noch und führt aus der Schrift des Quadratus eine Stelle an, wonach der Verfaſſer ſich zum Erweis der göttlichen Herrlichkeit Chriſti auf deſſen Totenerweckungen berufen habe. Er ſagt aber nicht, ob dieſe Beweisführung auf den Kaiſer großen Eindruck machte. Die Hauptſache wird wohl der Nachweis der politiſchen Ungefährlichkeit der Chriſten geweſen ſein.

Dem Kaiſer Mac Aurel wurden eine ganze Anzahl von Verteidigungsſchriften gewidmet. So von dem Biſchof Melito von Sardes und von Claudius Appolonius von Hieropolis, von einem atheniſchen Rhetor Miltiades und von einem ſonſt unbekannten Chriſten namens Athanagoras. Mit Ausnahme des letzten wiſſen wir von dem Inhalt dieſer Schriften auch nur ſoviel, als der Kirchenhiſtoriker Euſebius, der ſie uns nennt, daraus zu erwähnen für gut findet. Danach ſcheint es ſich auch hier weſentlich um die politiſche Stellung der Chriſten gehandelt zu haben. Miltiades, erwähnt Euſebius, habe den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit der Bekenner Chriſti zu entkräften geſucht durch den Hinweis, wie „die Monarchie ſeit der Regierung des Auguſtus von keinem Unglück betroffen worden iſt, ſondern wie im Gegenteil überall nach den allgemeinen Wünſchen Glanz und Ruhm ſich verbreitet haben“. Der erwähnte Melito bezeichnete nach demſelben Bericht die chriſtliche Lehre direkt als „unſere Philoſophie“, ein, wie

wir ſpäter ſehen werden, ſehr bedeutſamer und für die Entwicklung dieſer Lehre äußerſt charakteriſtiſcher und wirkſamer Ausdruck.

Die uns erhaltene und ſehr elegant geſchriebene Schrift des Athanagoras, eines philoſophiſch gebildeten Mannes, iſt in einem ſehr ruhigen Tone gehalten und ruft die Gerechtigkeit des Kaiſers an, der gewiß, wenn er die Grundloſigkeit der gegen die Chriſten erhobenen Beſchuldigungen eingeſehen habe, ſie ebenſo ruhig und ungehindert ihres Glaubens leben laſſen werde wie die verſchiedenen heidniſchen Religionen mit ihren oft ſo ſonderbaren Kulten. Dieſe Beſchuldigungen warfen den Chriſten Atheismus vor ſowie blutſchänderiſche Unzucht nach Art des Oedipus und greuelvolle Mahlzeiten wie die des Thyeſtes, dem das Fleiſch ſeiner eigenen Kinder vorgeſetzt wurde. Dieſe Vorwürfe waren Schauergeſchichten, deren Entſtehung im Volksbewußtſein immerhin begreiflich iſt. Die Chriſten hielten ihre Gottesdienſte zur Nachtzeit und ließen keinen Uneingeweihten zu, jedenfalls nicht zu den Mahlzeiten, in deren Form ſie das Gedächtnismahl Chriſti, das Abendmahl begingen. Sie thaten damit freilich nichts anderes als die Myſterienkulte auch thaten, aber dieſe holten Staatsgenehmigung ein, wie ſolche nach den beſtehenden Geſetzen für jede Ausübung eines fremden Cultus erforderlich war. Die Chriſten thaten dies nicht, und ſo gerieten ſie bei den Staatsbehörden in den Verdacht geheimer Geſellſchaften, deren Kultus darum geheim gehalten werde, weil er unſittlicher Natur ſei. Da es thatſächlich vorkam, daß fremde Kulte aus dieſen Gründen verboten wurden, ſo lag es nicht ſo fern, daß die Chriſten bei den Staatsbehörden in ſolchen ſchlimmen Verdacht gerieten. Dazu mochte man im Volke etwas gehört haben von den

Formeln des Abendmahls, die vom Eſſen des Fleiſches und vom Trinken des Blutes reden, man hat ſie nicht verſtanden und ſie in der angegebenen ſchlimmen Weiſe zu Ungunſten der Chriſten gedeutet. Es konnte Athanagoras nicht ſchwer fallen, dieſe Auswüchſe des Volkshaſſes zurückzuweiſen. Er hielt ſich daher auch bei ihnen gar nicht auf, ſondern er meint, der Kaiſer müſſe wohl einſehen, daß ſolche Beſchuldigungen gegen den geſunden Menſchenverſtand verſtoßen. Doch kann ſich der Apologet nicht verſagen, darauf hinzuweiſen, die Gegner ſollten doch lieber an den viel ſchlimmeren Dingen, die von den antiken Göttern erzählt werden, Anſtoß nehmen. Es war dies ein beliebter Punkt in der Polemik der Apologeten, und auch Athanagoras beutet die antiken Göttermythen nach dieſem Geſichtspunkte hin weidlich aus. Auch der Vorwurf des Atheismus, den der Verfaſſer beſpricht, läßt uns einen Blick thun in die antike Volksſeele. Sie verſtand einen bilderloſen Kult durchaus nicht und machte den Chriſten, weil ſie einen unſichtbaren Gott ohne Bilder verehrten, den Vorwurf der Gottloſigkeit oder des Atheismus. In der Zurückweiſung dieſes Vorwurfs weiſt Athanagoras auf die geiſtige Gottesauffaſſung und Gottesverehrung der Chriſten hin, die ihren Gott von der Materie trennen, und ſucht aus den Aeußerungen griechiſcher Philoſophen und Dichter nachzuweiſen, wie auch ſchon bei ihnen gerade die beſten in dieſer Gottesauffaſſung den Chriſten vorgearbeitet hätten. Und dies vor allem Plato. Im Anſchluß an deſſen Ideenlehre ſucht der Verfaſſer dann auch die Auffaſſung Chriſti als des fleiſchgewordenen Logos zu erklären. Ueberhaupt zeigt er eine reiche Verwertung der antiken und zeitgenöſſiſchen Philoſophie.

Der bedeutendſte aller altchriſtlichen Apologeten, Juſtin der Märtyrer, hat ſeine erſte Verteidigungsſchrift dem

Kaiſer Antoninus Pius gewidmet, „dem Schützer der Gelehrſamkeit“, aber zugleich ſie gerichtet an „den ehrwürdigen Senat, an das ganze römiſche Volk, — für jene vielen aus dem ganzen menſchlichen Geſchlecht, die gehaßt und verfolgt werden“. Man ſieht daraus, daß die Adreſſe des Kaiſers in der That nur eine Widmung iſt. In Wirklichkeit wandten ſich die Schriften Juſtins an die gebildeten Zeitgenoſſen, wie auch diejenigen des Apologeten Tatian. Das ſind die beiden Männer, die der chriſtlichen Apologetik ihre Hauptrichtung in wiſſenſchaftlicher Beziehung gegeben haben. Wir werden daher näher auf ſie zurückkommen.

Im Abendlande war der eigentlich volkstümliche litterariſche Apologet des Chriſtentums der Karthager Tertullian, der ſich, weil er zur Sekte der Montaniſten überging, für die Folgezeit des kirchlichen Anſehens beraubte. Seine Verteidigungsſchriften, der „Apologeticus“ und die Schrift an den höchſten römiſchen Beamten der Provinz, den Prokonſul Scapula, ſind jedoch äußerſt wertvolle Beiträge zu unſerer Kenntnis des römiſchen Volksurteils über das Chriſtentum und der politiſchen und ſozialen Lage, in der ſich die Chriſten befanden. Auch dieſer Schriftſteller verdient eine nähere Würdigung.

Endlich ſind noch eine Anzahl apologetiſcher Schriften zu erwähnen, die ſich an einzelne Perſönlichkeiten wenden und wohl auf deren Wunſch und Anregung verfaßt ſind, um ſie über die Wahrheiten des Chriſtentums aufzuklären. So war einſt, wie erzählt wird, der Biſchof Theophilus von Antiochien — unter den Kaiſern Marc Aurel und Commodus — von einem Manne namens Antolycus ſpöttiſch aufgefordert worden, ihm ſeinen Gott zu zeigen. Der Biſchof antwortete mit einer Schrift „Ueber den Glauben

der Chriſten“. Er verteidigte darin auf nicht ungeſchickte Weiſe den Monotheismus und die chriſtliche Auffaſſung Gottes als eines Geiſtweſens, mit reicher Verwertung der antiken Philoſophie und, wie bei den meiſten Apologeten üblich, mit weidlichem Spott über den unſittlichen Inhalt vieler antiker Göttermythen. Dabei macht der Verfaſſer der geiſtigen Zeitſtrömung des Allegoriſierens reichliche Zugeſtändniſſe bei Durchforſchung und Auslegung der Bibel, beſonders der Schöpfungsgeſchichte, in der er ſogar ſchon durch ſolche Deutung die Lehre von der Trinität finden will. Die Verſchiedenheit des Glanzes bei den Geſtirnen weiſt nach ihm auf die verſchiedenen Grade der Frömmigkeit unter den Menſchen hin. Die Planeten ſind Bilder der von Gott abirrenden Seelen, das Meer iſt ein Sinnbild der Welt: wie es immer wieder durch den Zufluß der Ströme geſpeiſt wird, ſo wird die Welt durch die immer neue Kraft Gottes erhalten. Die fruchtbaren Inſeln im Meere bedeuten die Kirche, in die ſich die auf dem ſtürmiſchen Meere des Lebens Irrenden retten, die öden Inſeln aber weiſen auf die Irrlehrer hin.

Solche und ähnliche Spielereien machen wohl mit Recht auf uns keinen Eindruck mehr, aber damals waren ſie gang und gäbe und ein gewöhnlicher Ausdruck des wiſſenſchaftlichen Denkens.

Eine ſehr elegante, von hohem chriſtlichem Selbſtgefühl und von tiefer Verachtung des Judentums erfüllte chriſtliche Apologie iſt der „Brief an Diognet“. Er rührt von einem unbekannten Verfaſſer her, über den die Gelehrten mit ihren Mutmaßungen ebenſowenig einig ſind, wie über die Zeit der Abfaſſung. Er gehört jedenfalls dem Ende des zweiten oder Anfange des dritten Jahrhunderts an. Wie

aus dem Briefe hervorgeht, hatte das ſtandhafte und todesmutige Leiden der Chriſten auf den Adreſſaten gewaltigen Eindruck gemacht und er wünſcht zu wiſſen, welcher Gott den Chriſten ſolche Kraft und ſolchen Todesmut einflöße. Ebenſo warum ſie die Staatsgötter und das Judentum verwerfen. Auch waren dem Adreſſaten des Briefes Zweifel gekommen, warum das Chriſtentum, wenn es doch die wahre Religion zu ſein behaupte, ſo ſpät in die Welt eingetreten ſei. Solche Erwägungen mochten damals den Gebildeten unter den Heiden wohl öfter kommen, und insbeſondere die Todesfreudigkeit der Märtyrer hat gewiß viele von ihnen zu ernſtem Nachdenken veranlaßt. Der Verfaſſer beantwortet die einzelnen Anfragen nach religiöſen Geſichtspunkten, ohne große dogmatiſche Auseinanderſetzungen, mit viel religiöſer Wärme und hoher Begeiſterung für ſeinen Glauben. Auch das ſpäte Hervortreten des Chriſtentums wird nach dem religiöſen Geſichtspunkte dadurch erklärt, daß die Menſchen erſt ihren Unwert und ihr Unvermögen erkennen mußten, um umſo gewiſſer und dankbarer ihre von Gott dargebotene Rettung zu ergreifen. Der Verfaſſer muß es mit einem Manne von ernſter religiöſer Geſinnung zu thun gehabt haben.

Eine ähnliche Veranlaſſung wie der Brief an Diognet mag die bedeutendſte Apologie der abendländiſchen lateiniſchen Kirche gehabt haben, nämlich ein um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts verfaßter Dialog, der den Titel Octavius führt und von einem römiſchen Anwalt namens Minucius Felix in elegantem Latein geſchrieben wurde.

Wir beſchränken uns mit unſerer näheren Kenntnisnahme dieſer apologetiſchen Schriften auf die wichtigſten. Das ſind für die abendländiſche Kirche Tertullian und

Minucius Felix, für die Kirche des griechiſchen Sprachgebiets die Schriften des Tatian und des Juſtinus Martyr. Sie ſind diejenigen, welche über die landläufige, volkstümliche und gelehrte Beurteilung des Chriſtentums den reichſten Aufſchluß geben, welche aber andererſeits auch für die theologiſche Entwickelung der kirchlichen Lehre von höchſter Bedeutung werden.

Tertullian (cr. 160—220) war der Sohn eines römiſchen Beamten in Karthago und erhielt die gewohnte gelehrte Bildung der Römer. Seine juriſtiſchen Kenntniſſe werden von den alten Schriftſtellern gerühmt und zeigen ſich in ſeinen Schriften. Er war bereits Rhetor und Sachwalter, als er für das Chriſtentum gewonnen wurde. Seine feurige und etwas exzentriſche Natur erfaßte nun den neuen Glauben mit derſelben Leidenſchaft, mit der er ihn vorher gehaßt und verabſcheut hatte. Seine Verteidigung desſelben iſt formell wenig anziehend, es fehlt das harmoniſche Element einer feineren philoſophiſchen Bildung, wie ſie bei den griechiſchen Apologeten vorhanden war. Seine Darſtellung iſt ſpringend und oft zuſammenhangslos in den Gedanken, aber derb ſatiriſch und oft witzig. Von ſeiner früheren juriſtiſchen Laufbahn hängt ihm in ſeiner Polemik noch ein gewiſſes rebuliſtiſches Element an, die Gründe, die er vorbringt, ſchmecken zuweilen ſehr nach Advokatenkniffen. Doch war es ihm heiliger Ernſt mit dem neuen Glauben, in dem er für ſich die wahre Weisheit gefunden hatte, war ihm ernſt damit auch in den ſittlichen Aufgaben ſeines Lebens. Darum nahm er es auch ſehr ſtreng und ernſt mit den ſittlichen Vergehen ſeiner Glaubensgenoſſen, wollte nichts wiſſen von der Wiederaufnahme ſolcher, die um grober Sünden willen aus der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen waren und ge-

riet dadurch in Konflikt mit der in Rom geübten Praxis, welche in dieſer Beziehung milder verfuhr und die Ausgeſtoßenen im Falle der Beſſerung wieder aufnahm. Es war wie eine Auflehnung des alten puniſchen Blutes gegen die Weltmacht Roms, als ſich Tertullian der Sekte der Montaniſten anſchloß, welche die offizielle Kirche des Abfalls von der alten Weltflucht und Sittenſtrenge des Chriſtentums beſchuldigte. Da dieſe Sekte von der allgemeinen Kirche ſich ausſchloß, ſo ging Tertullian der Wertſchätzung als orthodoxer Lehrer der Kirche verluſtig und fand keine Aufnahme unter die mit der Lehrautorität ausgeſtatteten Lehrer oder Kirchenväter. Und doch hat er das Verdienſt, mit ſeinen Verteidigungsſchriften der Förderung des Chriſtentums viel genutzt und mit ihnen den Grund zu der kirchlichen Latinität gelegt zu haben, welche dann in Minucius Felix, in Lactanz und Auguſtin ihren klaſſiſchen Ausdruck fand.

Tertullian hat mehrere apologetiſche Schriften geſchrieben. Die zwei bedeutendſten ſind die Schrift an „Die Heiden“ und „Der Apologeticus“. Die beiden ergänzen ſich gegenſeitig und die Grundgedanken ſind weſentlich dieſelben. Die erſtere Schrift iſt ſehr lebhaft, ja leidenſchaftlich geſchrieben. Sie will eine Verteidigung und wird zum Angriff. Die erſte Hälfte beſchäftigt ſich mit dem, womit die Heiden die Chriſten bekämpften, die andere enthält den Angriff der Chriſten auf jene. Bald kämpft Tertullian mit der Wucht der eigenen Ueberzeugung, bald mit der Gewalt der Thatſachen, bald mit dem ſchneidendſten Spott, bald mit der tiefſten Verachtung. Die Abſicht, die Heiden mild gegen das Chriſtentum zu ſtimmen, fehlt ebenſo wie das Beſtreben, ſie freundlich dem Glauben näher zu führen. Niederſchlagen, nicht gewinnen wollte Tertullian. Kaum, daß er einmal

ein Wort des Mitleids mit den armen, erbarmungswerten Völkern ausſprach.

Feiner iſt die hierher gehörige Hauptſchrift Tertullians, der Apologeticus. Sie richtet ihr Ziel nach oben, an den Kaiſerthron und die hohen römiſchen Beamten. Darum beginnt er mit den Worten: „Wenn Euch, Vorſteher des römiſchen Reiches, die Ihr auf dem Gipfel des Staates frei und erhaben in gemeiner Angelegenheit den Vorſitz führt, die öffentliche Unterſuchung und mündliche Erörterung über die Sache der Chriſten nicht beliebt, wenn allein in dieſem Punkte Euer Anſehen eine genaue und gerechte Verhandlung entweder fürchtet oder ihr darob errötet; wenn endlich, wie es erſt neulich geſchah, die durch geheime Angabe nur zu wirkſame Anfeindung dieſer Sekte keinen Weg offen läßt zur Verteidigung, — nun, ſo möge es der Wahrheit erlaubt ſein, wenigſtens auf ſtillem Pfade, durch die ſchweigſame Schrift zu Euren Ohren zu gelangen. Sie will keine Entſchuldigung für ſich vorbringen, ſie iſt auch über ihr Los nicht verwundert. Sie weiß, daß ſie als Fremdling auf Erden lebt, daß ſie unter Fremden leicht Feinde findet, daß ſie aber im Uebrigen ihre Herkunft, ihre Wohnung, ihre Hoffnung, ihre Liebe und Gunſt im Himmel hat. Nur eines verlangt ſie, nicht ungehört verdammt zu werden".

Gemäß der Adreſſe iſt es begreiflich, daß Tertullian zunächſt die geſetzliche Lage der Chriſten beſpricht. Die Richter, welche den Chriſten den Prozeß machten, beriefen ſich darauf, daß ſie verpflichtet ſeien, die Geſetze anzuwenden. Aber die Berechtigung ſolcher Geſetze, welche dieſe Exiſtenz des Chriſtentums verneinen, können die Chriſten nicht anerkennen. Der Grundſatz des römiſchen Staates den Chriſten gegenüber: non licet esse vos, ihr dürft nicht exiſtieren, iſt

nur ein Ausdruck der Gewalt und unbilligen Herrschaft, nur aus reiner Willkür hervorgegangen. Gesetze sollen nur das Schlechte verbieten, nicht das Gute, und verbietet ein Gesetz das Gute, so muß es geändert werden, denn Gesetze sind von Menschen gemacht und nicht von ewiger Dauer, und auch im römischen Staate sind — wofür der Verfasser viele einzelne Beispiele anführt, — Gesetze schon oft geändert worden. So sei auch das Gesetz, daß ohne Zustimmung des Senates kein neuer Kultus eingeführt werden darf, an sich thöricht, denn es mache die Existenz der Gottheit von menschlichem Gutdünken abhängig. Dabei wird die — bei den Christen wohl als Sage umgehende — Behauptung aufgestellt, daß Tiberius, nachdem er von der Entstehung des Christentums Kenntnis genommen, dasselbe genehmigt habe. Die Behauptung der Gegner, daß die Christen von den Satzungen der väterlichen Religion abgewichen seien, nimmt sich im Munde derselben eigentümlich aus, denn weder in der Religion, noch in der Sprache, noch in Kleidung und Lebensgewohnheiten hätten die heutigen Römer die Ueberlieferung ihrer Vorfahren festgehalten.

Sodann will der Verfasser auf die einzelnen Vorwürfe gegen die Christen antworten. Er beginnt mit den schändlichsten Anklagen, nämlich den Volksmärchen über den unzüchtigen und blutschänderischen Kultus der Christen und das Essen von Menschenfleisch.

Diese Anklagen scheinen ihm so thöricht, daß er meint, die Heiden glaubten sie selbst nicht, denn so etwas könne doch nicht verborgen bleiben. Oder wenn sie es glaubten, so beweise das nur, daß bei ihnen ähnliche Dinge vorgekommen seien. Daß die Christen die Götter nicht anbeten, hat seinen guten Grund, denn sie sind eben keine

Götter, ſondern Menſchen, und wenn man ſolche anbeten dürfe, kann man manchen hiſtoriſchen Mann, der viel Gutes gewirkt hat, eher als Gott verehren denn manche Gottheit. Und die Heiden beweiſen vor ihren Göttern ſelber wenig Reſpekt, wenn ſie dieſelben die größten Laſter — wie die zahlreichen Liebſchaften und Ehebrüche des Zeus und anderer Götter — begehen laſſen. Die im Volke verbreitete Nachrede, daß die Chriſten einen Eſel anbeten, hat Tacitus ſchon von den Juden behauptet, aber dieſer „geſchwätzigſte Lügner“ erzählt gleich daneben, daß Pompejes in das Allerheiligſte des Tempels in Jeruſalem gegangen und nichts derartiges gefunden habe. Die Chriſten lachten daher nur, als man jüngſt in Karthago ein Bild öffentlich ausſtellte, das eine Figur zeigte mit Eſelsohren und einem Buche in der Hand, darunter die Unterſchrift „der Gott der Chriſten“.

Des weiteren giebt Tertullian eine poſitive Darlegung der chriſtlichen Lehre, die er mit großer Sorgfalt und religiöſer Wärme ausführt. Er beginnt da mit einer gewiſſen Feierlichkeit: „Was wir verehren iſt der eine Gott, welcher dieſes Weltall, mit der ganzen Einrichtung der Elemente, der Körper, der Geiſter, durch ſein ſchaffendes Wort, durch ſeine ordnende Weisheit, durch ſeine allvermögende Kraft aus dem Nichts zur Verherrlichung ſeiner Majeſtät hervorgerufen hat. Drum haben auch die Griechen der Welt den Namen Kosmos, d. h. Schmuck, beigelegt. Er iſt unſichtbar, wenn auch wahrnehmbar; unbegreiflich, wenn auch in ſeiner Gnade zu erfaſſen; unſchätzbar, wenn auch von menſchlichen Gedanken geſchätzt“. Zu ihm neigte ſchon die Natur der menſchlichen Seele ſelbſt hin. Dies iſt das testimonium animae naturaliter christianae, das Zeugnis der ihrer Natur nach chriſtlichen Seele, die damit nicht zum Kapitol

blickt, ſondern zum Himmel, denn ſie iſt ſich des Sitzes Gottes wohl bewußt, von ihm und von dorther ſtieg ſie hernieder auf die Erde. Die weitere Quelle des Glaubens iſt die heilige Schrift, die in der Ueberſetzung der 70 Dolmetſcher (Septuaginta) auch viele Heiden geleſen haben. Die Weisſagungen dieſer altehrwürdigen Schriften ſind erfüllt in Chriſtus. Von ihm ſpricht Tertullian in begeiſterten Worten, berichtet auch über ſein Leben, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt, worüber auch Römer wie Pontius Pilatus und der Kaiſer Tiberius Zeugnis abgelegt hätten. Von ſeinem Weſen lehrten die Chriſten, daß in ihm der Logos erſchienen ſei. „Er iſt der Sohn Gottes und wegen der Gleichheit ſeines Weſens ſelbſt Gott genannt. Wenn ein Strahl hervorgeht aus der Sonne, ſo iſt er ein Teil des Ganzen, aber im Strahl wird die Sonne vorhanden ſein, weil der Strahl aus der Sonne iſt und nicht von ihrer Subſtanz getrennt, ſondern nur von ihr ausgedehnt. So iſt der Geiſt vom Geiſte und Gott von Gott, wie das Licht entzündet vom Lichte. Ungeteilt und ungeſchwächt bleibt der Urgrund, wenn ſchon mehrere Ableitungen aus demſelben geſchehen. So auch iſt, was von Gott kommt, Gott und Gottes Sohn, beides eins, der Ordnung, nicht der Zahl, der Stufe, nicht der Beſchaffenheit nach verſchieden. „Es trennt ſich nicht von dem Urgrund, es erweitert ſich nur“. Die Dämonen, an welche die Heiden glauben wie auch die Chriſten, ſind Gott und Chriſto unterworfen und müſſen jenen als das eine wahre göttliche Weſen und dieſen als ſeinen Sohn bezeugen. Es iſt daher Thorheit, den Chriſten Irreligioſität vorzuwerfen, weil ſie nur einen Gott verehren. Thöricht ſind vielmehr die Heiden, wenn ſie den Verehrern des einen wahren Gottes die Freiheit ihrer Gottesverehrung

verweigern. Es ist daher auch nicht einzusehen, in wiefern die Weltherrschaft der Römer der Lohn ihrer Frömmigkeit sein soll, wie die Gegner behaupten, die Römer sind durch ihre Kriege und Siege groß geworden, nicht durch ihre Götter. „Sehe demnach zu, ob nicht der, dem nicht allein der beherrschte Erdkreis, sondern auch der herrschende Mensch selbst angehört, die Reiche verteilt; ob nicht der, welcher vor aller Zeit war und die Zeit geordnet, den Wechsel der Herrschaften nach den Zeitläuften der Welt eingerichtet hat; ob nicht der, der einst das Menschengeschlecht beherrschte, ehe es Staaten gab, die Staaten erhebt und niederwirft".

Weil die Christen in diesem einen Gott ihren Herrn sehen, können sie sich auch nicht an den Opfern beteiligen. Der Grund dazu ist also nicht Hartnäckigkeit, wie die Gegner behaupten, sondern Folgerichtigkeit ihres Glaubens, und die Christen zu den Opfern zu zwingen ist thöricht und hat als erzwungene Gottesverehrung nicht den geringsten Wert.

Wiederholt kommt Tertullian auf das Verhältnis der Christen zur heidnischen Staatsgewalt zurück, speziell zu den Kaisern. Nach dem Gebote der heiligen Schrift beten die Christen für den Kaiser und das römische Reich, aber Gott können sie ihn nicht nennen, da er doch selbst Gott unterthan ist. An den Festfeiern zu Ehren der Kaiser nehmen die Christen nicht teil, denn es liegt darin viel Heuchelei, da das Volk nicht mit seinem Herzen dabei ist. Wenn das Volk einen Cäsar verehrt, denkt es bereits an einen anderen. „Es besteht die dem Kaiser gebührende Liebe, Ehrfurcht und Treue nicht in derlei Bezeugungen, deren vielmehr die Feindseligkeit sich als Deckmantel bedienen kann, sondern darin, daß man die gute Sitte und

Geſinnung ebenſo lauter gegen den Kaiſer als gegen alle anderen Menſchen darlegt". Und in dieſer Weiſe verhalten ſich auch die Chriſten „gegen den Kaiſer wie gegen alle Menſchen, auch gegen ihre Uebelthäter". Denn die Rache, die ja auch ihnen möglich wäre, halten ſie nicht für erlaubt, benutzen vielmehr ihre Gewalt über die Dämonen auch zu Gunſten der Heiden.

Darum hat es keinen Sinn, die Chriſten zu den verbotenen Geſellſchaften zu rechnen. Man kann ihnen nicht nachweiſen, daß ſie irgendwie Politik getrieben hätten. Was iſt vielmehr ihr Gemeinſchaftsleben? Tertullian giebt davon eine ſchöne, mit großer Wärme geſchriebene Schilderung.

„Nun aber will ich das Thun und Treiben der Chriſten beſchreiben, damit ich nach Widerlegung des Böſen auch das Gute offenbare. Wir ſind ein Ganzes durch das Bewußtſein der Religion, durch die Göttlichkeit der Disziplin und das Bündnis der Hoffnung. Wir verſammeln uns und bilden Kongregationen, um zu Gott mit vereinten Kräften durch Gebet hinzugehen. Solche Gewalt iſt Gott angenehm. Auch beten wir für die Kaiſer, ihre Verweſer und die Gewaltigen der Welt um den allgemeinen Frieden und den Aufſchub des Weltendes. Wir verſammeln uns auch zur Leſung der heiligen Schriften, ob irgend ein Zuſtand der Gegenwart uns zur Warnung oder Belehrung dient. Jedenfalls ſtärken wir durch das heilige Wort den Glauben, ermuntern die Hoffnung, befeſtigen die Zuverſicht und kräftigen durch Einſchärfung der göttlichen Gebote das Herz. Dort findet Ermahnung, Beſtrafung und göttliches Urteil ſtatt. Denn großes Gewicht hat der Spruch bei denen, welche wegen Gottes Gegenwart außer Zweifel ſind. Es iſt des zukünftigen Gerichtes höchſte Vorentſcheidung, wenn einer ſo

gefehlt hat, daß er von der Gemeinſchaft des Gebetes, der Gemeinde und dem ganzen heiligen Dienſt ausgeſchloſſen wird. Die bewährteſten Alten ſind die Vorſteher, welche dieſe Ehre nicht für Geld, ſondern durch Zeugnis erlangen: denn keine Sache Gottes beſteht durch Geld. Wenn auch eine Art von Gemeinſchatz iſt, ſo wird er doch nicht durch entehrende Beiträge der gleichſam käuflichen Religion aufgeſammelt, ſondern jeder bringt an einem Tage des Monats oder wann er will, oder ſo er nur kann, einen mäßigen Beitrag: denn niemand wird gezwungen, ſondern aus freiem Antriebe giebt man. Es ſind gleichſam Einlagen der Liebe, die nicht zu Schmauſereien oder Trinkgelagen, wo jeder zahlt und keiner dankt, verwendet werden, ſondern zur Nahrung und Beerdigung der Armen, zum Unterhalt dürftiger und verwaiſter Kinder, zur Unterſtützung hinfälliger Greiſe und Schiffbrüchiger, in die Bergwerke Verdammter und auf die Inſeln Verbannter oder Eingekerkerter, aber nur, wenn um des Gottes der Sekte willen ſie Bekenner ſind. Dieſe ſo große Wirkſamkeit der Liebe jedoch drückt uns bei manchen ein Schandmal auf, ſie ſagen nämlich: Seht nur, wie ſie ſich lieben; jene aber haſſen ſich gegenſeitig. Und wie ſie bereit ſind, einer für den anderen zu ſterben; jene aber ſind vielmehr bereit, ſich untereinander zu ermorden. Wenn ſie uns wegen der Benennung Brüder, die wir gebrauchen, beſchimpfen, ſo geſchieht das nach meiner Anſicht nur, weil bei Ihnen jeder Name der Blutsverwandtſchaft Zuneigung heuchelt. Wir ſind auch eure Brüder nach dem Rechte der Natur, der einen Mutter, obſchon ihr geringe Menſchen ſeid, weil böſe Brüder. Um wieviel mehr ſind die Brüder zu nennen und als ſolche anzuſehen, welche einen Vater erkannt, einen Geiſt der Heiligkeit empfangen und aus dem einen Schoß der Finſternis zu

dem einen Lichte derſelben Wahrheit ſich erhoben haben. Vielleicht werden wir deshalb für Baſtarde gehalten, weil keine Tragödie über unſere Brüderſchaft ſich ausſchreit, oder weil wir nach unſerem Vermögen Brüder ſind, welches bei euch eben alle Brüderſchaft aufhebt. Da wir mit Seele und von Herzen verbunden ſind, ſo iſt über die Gütergemeinſchaft keine Bedenklichkeit. Alles bis auf die Weiber iſt bei uns ungeſondert. — Was Wunder, wenn ſolche Liebwerteſte auch zuſammen ſchmauſen? Unſere kleinen Gaſtereien nämlich ſchimpft ihr nicht allein verbrecheriſch, ſondern ihr beſchuldigt ſie auch der Verſchwendung. — Die Beſchaffenheit unſerer Mahle giebt der Name an; ſie heißen was bei den Griechen „Liebe". Was ſie auch koſten mögen, Gewinn iſt in der Pietät Namen gemachter Aufwand: denn auch den Unbemittelten ſtehen wir bei mit dieſer Erquickung, nicht aber aus dem Grunde, weshalb bei euch die Paraſiten unter der Bedingung der Mäſtung die Freiheit hingeben und alle Schmach ertragen, ſondern weil Gott die Dürftigen ganz beſonders beachtet. Wenn des Mahles Urſache eine ehrliche iſt, ſo beurteilt die übrige Ordnung bei demſelben nach der Anforderung der Religion. Nichts Schlechtes, nichts Unſittliches geſchieht. Nicht legen wir uns zu Tiſche, als bis das Gebet zu Gott vorgekoſtet iſt. Man ißt, ſolange man hungert; man trinkt ſoviel, als Züchtigen frommt. Wir erſättigen uns eingedenk, daß auch bei Nacht Gott anzubeten ſei, und ſprechen wie ſolche, die wiſſen, der Herr ſei zugegen. Nach der Handwaſchung und nach Anzündung der Lampen wird jeglicher aufgefordert, das Lob Gottes zu ſingen, ſei es aus den heiligen Schriften oder wie das Herz ihm eingiebt. Da zeigt es ſich, wieviel einer getrunken hat. Gebet beſchließt wieder die Mahlzeit. Dann gehen wir

auseinander, aber nicht zu jenen Truppen der Fechter, noch zu jenen umherlaufenden Schaaren, noch zu Ausbrüchen der Liederlichkeit, ſondern mit derſelben Beſcheidenheit und Züchtigkeit, als ſolche, welche nicht ſowohl durch das Mahl als durch die Lehre geſtärkt wurden. Es iſt dieſes Zuſammenkommen der Chriſten allerdings unerlaubt, wenn es dem verbotenen gleichkommt, wenn über dasſelbe die Beſchwerde zu führen iſt, welche über die Faktionen. Zu weſſen Verderben kommen wir je zuſammen? Verſammelt ſind wir dieſelben wie vereinzelt; alle zuſammen ſind wir, was jeder Einzelne, nämlich Niemand kränkend, Niemand betrübend. Wenn Rechtſchaffene, wenn Gute ſich einen, wenn Fromme, wenn Keuſche ſich verſammeln, das iſt keine Faktion, das iſt eine Gemeinde".

Einer Geſellſchaft, die ſolche harmloſe Dinge treibt und ſo ehrbar lebt, wirft man nun vor, daß ſie ſchuld ſei an öffentlichen Unglücksfällen, die durch den gegen die Chriſten gerichteten Zorn der Götter geſandt würden. „Ueberſchwemmt der Tiber die Mauern, bleibt das Steigen des Nil aus, will es nicht zur rechten Zeit regnen, giebt es ein Erdbeben, herrſcht eine Hungersnot oder eine Seuche, ſofort ſchreit man: „vor die Löwen mit den Chriſten", als ob es vor der Erſtehung des Chriſtentums nicht überall ſchon ſolche öffentliche Kalamitäten gegeben hätte". Man könnte vielmehr umgekehrt ſagen, daß nicht die vernachläſſigten Götter, ſondern der vernachläſſigte Gott, den die Chriſten verehren, das Unglück zur Strafe ſende, daß alſo die Heiden, nicht die Chriſten daran ſchuld ſeien. Aber die Chriſten wollen dies nicht behaupten, da weder ihr Gott, noch ſie ſelbſt — Rachegedanken kennen. Das Unglück iſt eine verborgene Führung Gottes, das über alle gleichmäßig kommt und es gilt dasſelbe

zu tragen, wie die Chriſten es thun im Hinblick auf die Vergeltung in der Ewigkeit.

Deſſenungeachtet ſind die Chriſten nicht unfruchtbar für das praktiſche Leben und für den römiſchen Staat. Sie leben, eſſen und trinken, treiben Geſchäfte und Handel wie andere Leute. Daß ſie ihre beſondere Religionsübung haben, iſt doch kein Grund, ſie für ſtaatsgefährlich zu erklären. Denn es giebt eine Maſſe verſchiedener Religionsübungen im römiſchen Reich, warum ſollen die Chriſten nicht daneben beſtehen können? Sie thun aber manches Gute, was andere nicht thun, vor allem die Wohlthätigkeit. „Jupiter möge bei uns betteln gehen, er wird empfangen“. Dadurch bringen die Chriſten dem römiſchen Staat keinen Schaden, ſondern nur Gewinn. Und dies auch dadurch, daß ſie redlich ſind in allen Stücken. Die Leute, denen die Chriſten Abbruch thun und Schaden bringen, ſind die Kuppler, Meuchelmörder, Giftmiſcher und Magier. Vor Gericht werden täglich Verbrecher abgeurteilt, aber die Chriſten ſind aus allen Gerichtsverhandlungen unſchuldig hervorgegangen. Läge es alſo nicht vielmehr im Intereſſe des römiſchen Staates, die Chriſten zu ſchützen?

Am Schluß ſeines Buches kommt Tertullian auf den Punkt, den wir im Eingang dieſes Aufſatzes als eine indirekte Bekämpfung des Chriſtentums bezeichneten; nämlich die Behauptung, daß das Gute, daß man an den Chriſten anerkannte, auch in der antiken Philoſophie gegeben ſei. Man ſagt auch, die Philoſophen lehren und verlangen Unſträflichkeit, Gerechtigkeit, Geduld, Mäßigkeit und Keuſchheit. Aber dabei beſteht doch, wie Tertullian ausführt, ein bedeutender Unterſchied. Die Philoſophen verlangen dies wohl, aber ſie thun es nicht, bei den Chriſten dagegen ſind dieſe

Dinge nicht nur Grundsätze, sondern Thaten. Im Eifer für seinen Glauben weiß der Verfasser nun nicht genug von den Schandthaten der Philosophen zu erzählen, während er bei den Christen nur Licht sieht, eine Schilderung, der man eine gewisse Parteilichkeit nicht absprechen kann. Dabei wird die oft merkwürdige Uebereinstimmung zwischen den Lehren des Christentumes und der Philosophie in alt hergebrachter Weise daraus erklärt, daß die alten Dichter und Philosophen aus der heiligen Schrift geschöpft, deren Bücher älter seien, als alle weltliche Litteratur. Die Wahrheiten der heiligen Schrift haben die Geister des Irrtums zu ihrem Besten zu wenden gewußt. Sie können das Thörichteste behaupten, wie die Seelenwanderung, man glaubt es ihnen, aber die viel einfacheren Wahrheiten des Christentums findet man verwerflich. Wenn sie es sind, so möge man sie mit den Waffen des Geistes, auch des Spottes und der Satire bekämpfen aber nicht mit Feuer und Schwert. Freilich muß auch diese Verfolgung den Christen nur zum Heil und Segen ausschlagen. Und so schließt der Verfasser sein Buch: „Wohl auf denn, ihr Statthalter, die ihr dem Volke um so besser gefallt, je mehr Christen ihr ihm aufopfert, — kreuzigt, foltert, verdammt, vernichtet uns. Eure Ungerechtigkeit ist nur der Beweis unserer Unschuld. — Auch eure schärfste Grausamkeit richtet nichts aus, sondern ist nur eine Anlockung zu der verhaßten Sekte. So oft ihr uns niederwerft, mehrt sich unsere Zahl. Das Blut der Christen ist eine Aussaat. Wieviele der Eurigen — so Cicero, Seneka und andere — haben zur standhaften Erduldung des Schmerzes und Todes gemahnt, aber durch ihre Worte fanden sie nicht so viele Nachfolger als die Christen durch ihre Thaten. Die uns vorgeworfene Hartnäckigkeit wird zur Lehrerin: denn

wer ſie betrachtet, wird er nicht getrieben zu unterſuchen, was an der Sache wohl ſei? wer aber redlich unterſucht und geforſcht hat, tritt nicht zu uns über? wer aber übergeht, hat er nicht den Wunſch zu leiden um Gottes Gnade ganz zu erwerben und die volle Sündenvergebung zu erhalten? Denn für ſolche Thaten werden alle Vergehen erlaſſen. Darum können wir noch Dank ſagen für eure Verurteilung, weil wie in einem regen Wetteifer des Göttlichen und Menſchlichen Gott uns freiſpricht, wenn ihr uns verdammt".

Unſtreitig die feinſte apologetiſche Schrift auf lateiniſchem Boden iſt das „Octavius" betitelte Geſpräch des römiſchen Sachwalters Minucius Felix. Eine anmutige Erzählung eröffnet den Dialog. Der in ſpäteren Jahren zum Chriſtentume bekehrte Minucius Felix erhält in Rom Beſuch von ſeinem Freunde und Standesgenoſſen Octavius, der ebenfalls Chriſt geworden war. Mit einem dritten gemeinſamen Freunde, Cäcilius, der noch Heide iſt, machen ſie einen Ausflug an den Strand bei Oſtia, wo Cäcilius eine dort aufgeſtellte Serapisſtatue durch Kußhand ehrfurchtsvoll begrüßt. Octavius macht ſeine Gloſſen darüber. Cäcilius wird verſtimmt, läßt ſich auch durch den freundlichen Eindruck ſpielender Kinder, die am Meeresufer Muſcheln über das Waſſer tanzen laſſen, nicht umſtimmen. So kommt man zu einer eingehenden Ausſprache, in der Cäcilius das Heidentum, Octavius das Chriſtentum vertritt, und Minucius Felix die Rolle eines Schiedsrichters übernimmt. Sein Amt wird ihm leicht gemacht, da Cäcilius ſich ſchließlich für überzeugt erklärt.

Das Geſpräch iſt in elegantem, ciceronianiſchem Latein geſchrieben. Man hat neuerdings auch die ſachliche Abhängigkeit von philoſophiſchen Schriften Ciceros nachgewieſen.

Im Uebrigen ſtimmen die Angriffs- und Verteidigungspunkte weſentlich mit denjenigen in Tertullians Apologeticus überein.*) Die Einwände, die von Cäcilius gegen das Chriſtentum erhoben werden, ſind teils altbekannte Dinge, wie die Verächtlichmachung des Chriſtentums als eine Religion der Ungebildeten und Unwiſſenden — „die Chriſten ſind eine ſchlupfwinklige, lichtſcheue Nation, ſtumm im öffentlichen Leben, geſchwätzig in den Winkeln“ — ſowie das Märchen von der Eſelsanbetung der Chriſten und von ihren unzüchtigen und greuelvollen Gottesdienſten, ſowie endlich der Verdacht, daß ſie eine geheime und verbotene Geſellſchaft bildeten. Gilt es doch von ihnen: „An geheimen Merkmalen und Kennzeichen kennen ſie ſich und lieben ſich faſt vorher, ehe ſie ſich kennen“. Auf der anderen Seite kommen aber auch wieder philoſophiſche Erörterungen; ſo über das beliebte Thema von der Auferſtehung des Leibes und über die Gottheit und deren Weltſchöpfung. Die letztere anzunehmen ſei überhaupt überflüſſig, da ſich alles genügend aus der Atomenlehre erklären laſſe. Eine Lenkung der Welt durch die Gottheit mit richtender Gerechtigkeit über Gute und Böſe widerſpreche aller Erfahrung. Beſſer ſei es daher, bei den von den Vätern ererbten Vorſtellungen von der Gottheit zu bleiben, deren Güte durch Auſpizien und Orakel erwieſen ſei. Der Gott, auf den ſich die Chriſten ſoviel zu gute thun, beſchütze nicht einmal ſie ſelbſt vor Anfechtung

*) Es iſt daher ein alter Streit der Gelehrten, welche von den beiden Schriften in Abhängigkeit von der anderen ſtehe. Nachdem früher zumeiſt die Schrift Tertullians für die urſprüngliche betrachtet wurde, ſo hat man neuerdings das umgekehrte Verhältnis mit ſtarken Gründen geſtützt und die Abfaſſung des Octavius in die Zeit Marc Aurels geſetzt.

und Verfolgung. „Darum“, ſchließt Cäcilius ſeine Angriffsrede, „wenn etwas Weisheit oder Scham Euch zur Verfügung ſteht, ſo höret auf, des Himmels Zonen und der Welt Schickſale und Geheimniſſe zu ergründen. Genug iſt zu ſehen, was vor den Füßen liegt, zumal den ungelehrten, ungebildeten, rohen, bäueriſchen Leuten. Denen es nicht gegeben iſt, das Bürgerliche zu verſtehen, iſt es noch viel mehr verweigert, Göttliches zu beſprechen“. Wenn die Chriſten, ſo lautet ſchließlich ſein Rat, doch philoſophieren wollten, ſo ſollten ſie ſich nach dem Beiſpiel des Sokrates richten, der auf jede Frage über das Himmliſche die Antwort gab: „was über uns gehört nicht vor uns“; oder nach Simonides, der von Hiero immer wieder Friſt und Bedenkzeit erbat, als dieſer ihm auftrug, das Weſen der Gottheit zu beſtimmen. Das ſei die beſonnene Mitte geweſen zwiſchen Glauben und Leugnen und ein Mittel gegen den doppelten Abweg altweibiſchen Aberglaubens und zerſtörender Irreligioſität.

Man ſieht, ſo ſehr feſt ſtand Cäcilius auch nicht mehr in dem alten Glauben. Er iſt ein Vertreter der epikuräiſchen Skepſis ſeiner Zeit. Auch die Antwort des Octavius, welcher das Chriſtentum verteidigte, ſchmeckte ſehr nach Zeitphiloſophie, aber nach der des Stoizismus. So beſonders in Bezug auf die Lehre von der Gottheit. Octavius vertritt da den Geſichtspunkt der Teleologie, den Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, die auf einen intelligenten Urheber, eine höchſte Welteinheit und Weltweisheit ſchließen läßt. Daß dieſer nur monotheiſtiſch gedacht werden kann, liegt ſchon in ihrem Weſen, da er *vor* allen Dingen war. Auch die Philoſophen haben ſchon ähnliche Ausſprüche über die Gottheit gethan wie diejenigen, welche Cäcilius anſtößig findet. Was dieſer zu Gunſten der alten Götterreligion aus dem

Auſpizienweſen und ähnlichen Einrichtungen anführt, war dem Verteidiger nicht ſchwer zu widerlegen. Ebenſowenig wie die üblen Nachreden über die anſtößigen Gottesdienſte der Chriſten. Solche könne man außerdem dem Heidentum mit viel größerer Berechtigung und beſſerer Begründung zurückgeben. Der Anſtoß an der Lehre von der Auferſtehung des Leibes wird wie anderwärts durch Hinweis auf die pythagoreiſche und platoniſche Lehre von der Seelenwanderung widerlegt und durch zahlreiche Analogien aus der Natur erläutert und als möglich hingeſtellt.

Eigentlich neue Elemente des Angriffes und der Verteidigung hat dieſes Geſpräch nicht beigebracht. Vieles findet ſich, beſonders auch die philoſophiſchen Erörterungen über die Gottheit, ſchon bei Celſus. Auf die eigentliche chriſtliche Heilslehre wird gar nicht eingegangen, von Chriſtus iſt kaum die Rede. Aber die Schrift zeigt uns deutlich, wie auch die Gebildeten und mild Geſinnten unter den Gegnern des Chriſtentums, denen der alte Götterglaube nur noch im Gewand der Philoſophie genießbar war, die volkstümlichen Vorſtellungen von Ungeheuerlichkeiten des Chriſtentums teilten.

Im Großen und Ganzen waren die bisher genannten apologetiſchen Schriften mehr volkstümlicher Natur, wenn ſich auch philoſophiſche Erörterungen darin ſchon finden. Dagegen verfolgen andere ausſchließlich den Zweck, die helleniſch gebildeten Zeitgenoſſen über das Chriſtentum aufzuklären. Es ſind dieſes vor allem die Apologien des Tatian und des Juſtinus Martyr, Schriften wiſſenſchaftlicher Verfaſſer für wiſſenſchaftlich gebildete Leſer. Von ihnen gilt es denn auch in erſter Linie, was die Geſchichte der altchriſtlichen Theologie von den Einwirkungen der Apologetik zu erzählen weiß.

Tatian war ein vielgereiſter und in der alten Litteratur und Philoſophie ſehr bewanderter Mann. Er ſuchte Befriedigung ſeines Geiſtes und Löſung der Welträtſel in Erkenntnis und Weisheit, hat dazu auch das Myſterienweſen ſeiner Zeit reichlich durchgekoſtet, fand aber nicht, was er ſuchte. Beſonders muß ihn, wie aus ſeinen Schriften hervorgeht, die tiefgeſunkene Moral und die furchtbare ſittliche Entartung der damaligen antiken Kulturwelt abgeſtoßen haben. Gerade die Reinheit des ſittlichen Lebens zog ihn bei den Chriſten an. In dieſer Beziehung ſtellte er, als er Chriſt geworden war, an ſich ſelbſt die ſtrengſten Anforderungen und hat ſich ſchließlich der Sekte der Enkratiten angeſchloſſen, welche den Genuß von Wein und Fleiſch, ſowie die Ehe verwarfen. Auch hat er in ſeine philoſophiſchen Spekulationen manche Auffaſſungen der häretiſchen Gnoſtiker aufgenommen, ſo daß er mit der amtlichen, rechtgläubigen Kirche in eine gewiſſe Spannung geriet. Doch hat das ſeinen Ruhm als eines der fruchtbarſten und einflußreichſten altchriſtlichen Schriftſteller nicht beeinträchtigt.

Uns intereſſiert von ſeinen zahlreichen Schriften hier nur ſeine „Rede an die Hellenen“, die er zur Rechtfertigung ſeines Uebertrittes zum Chriſtentum geſchrieben hat. Gemäß ſeinem perſönlichen Entwickelungsgange ſtellte er zunächſt dar, was ihn von dem antiken Heidentum abſtieß. Es iſt die innere Hohlheit und die ſittliche Verderbtheit ſeiner Kultur. Kunſt und Schauſpiel ſind nur eine Verherrlichung von Sünde und Laſter. Dieſe ſittliche Entartung hat ihre Hauptquelle in dem durch und durch unſittlichen polytheiſtiſchen Gottesdienſt. Dagegen kann auch die allegoriſche Umdeutung der Göttermythen nichts helfen. Entweder exiſtieren dieſe Götter, dann ſind unſittliche Weſen

ein Gegenſtand göttlicher Verehrung, oder ſie exiſtieren nicht, und dann iſt ihre Verehrung vollends Wahn und Aberglauben. Auch die griechiſche Philoſophie genügt der nach Wahrheit ringenden Seele nicht, denn die Philoſophen leben ſelbſt nicht nach ihren Grundſätzen und ihre Weisheit widerſpricht ſich in der Aufſtellung dieſer Grundſätze, da bei dem einen geſtattet, was bei dem andern verboten iſt.

Dieſer Verwerfung der antiken Religion und Philoſophie ſetzt er nun die Lehre des Chriſtentums entgegen. Ihr Kernpunkt, aus dem die ganze chriſtliche Welt- und Lebensauffaſſung befriedigend ſich ableitet, iſt der ſtrenge Monotheismus. Darauf baut Tatian ſein religiöſes Syſtem, das in der Form philoſophiſcher Darlegung und Ausdrucksweiſe, freilich nicht ohne Zuhilfenahme altgriechiſcher, philoſophiſcher Gedanken (beſonders aus Plato) die Lehre des Chriſtentums über Weltſchöpfung und Weltregierung, über Engel und Dämonen, über die Menſchenſeele und deren Erlöſung durch Chriſtum, den fleiſchgewordenen Logos, darlegt. Das iſt die chriſtliche, die wahre Philoſophie, die nun der alten entgegengeſetzt wird.

Tatian war ein Schüler Juſtinus des Märtyrers. Wenn wir dieſen Apologeten an den Schluß ſtatt, wie die Chronologie es erforderte, an den Anfang ſtellen — er ſtarb unter Marc Aurel in Rom den Märtyrertod — ſo geſchieht es, weil die theologiſche Bedeutung und damit eine für die Folgezeit nachhaltige Wirkung, der Apologetik in ihm den Höhepunkt erreicht. Er iſt der eigentliche „Apologet im Philoſophenmantel“. Dieſen trug er ſchon, ehe er Chriſt wurde. Er erzählt ſelbſt, wie er die Weisheit aller Philoſophenſchulen durchgekoſtet habe, die der Ariſtoteliker und der Stoiker, der Phytagoräer und der Platoniker. Nur die

Lehre Platos vermochte ſeinen Geiſt zu feſſeln, ohne ihn auf die Dauer zu befriedigen, denn er wurde in ſeiner Zuverſicht auf die platoniſche Lehre durch einen alten erfahrenen Chriſten wankend gemacht. Bei der Frage nach der Erkenntnis Gottes, die nur möglich ſei durch deſſen Selbſtmitteilung, weiſt ihn der Greis auf die altteſtamentlichen Propheten hin, die Offenbarungen Gottes empfangen hätten. Sie ſeien beglaubigt durch die Weisſagungen, welche in Chriſto erfüllt wurden und dadurch ſich als wahr erwieſen. Nun wendet ſich Juſtin dem Studium der Propheten zu, wird auch in der chriſtlichen Lehre unterrichtet und gelangt zur Ueberzeugung, daß hier die einzig zuverläſſige und brauchbare Philoſophie gegeben ſei, die den Menſchen glücklich mache.

Seine Auffaſſung des Chriſtentums hat Juſtin in drei Schriften niedergelegt, die ſich unzweifelhaft als von ihm herrührend erwieſen haben. Die eine Schrift iſt ein Dialog mit einem Juden Thryphon, in welchem die Angriffe des Judentums zurückgewieſen werden. Das Evangelium iſt das „neue Geſetz“, durch welches das alte moſaiſche Geſetz beſeitigt und dem Menſchen Bekehrung vom Irrtum und das ewige Leben ermöglicht wird. Was die Propheten geweisſagt, iſt in Chriſto eingetroffen. Dieſer iſt „der andere Gott“, welchen der Schöpfer der Welt durch wunderbare Geburt, Auferſtehung und Himmelfahrt beglaubigt. Darum ſind die, die an ihn glauben, „das wahre Israel“, dem Chriſtus bei einer zweiten Wiederkunft von neuem erſcheinen wird.

Die beiden andern Schriften, die unzweifelhaft von Juſtin herrühren, ſind ſeine beiden Apologien. Die erſte wurde dem Kaiſer Antoninus Pius gewidmet, richtete ſich aber auch weiter, wie ſchon erwähnt, an den Senat und

das ganze römiſche Volk. Sie wollte eintreten „für jene vielen aus dem geſamten menſchlichen Geſchlecht, welche unbeſtraft gehaßt und verfolgt werden“. Die Verteidigung richtet ſich zunächſt gegen die Vorwürfe, die gemeinhin den Chriſten gemacht wurden: ihr Atheismus, die heimlichen Laſter, die ſie treiben und die politiſche Gefährlichkeit. Dieſe Anklagen werden widerlegt und, beſonders was die angebliche Laſterhaftigkeit der Chriſten betrifft, den Heiden zurückgegeben. In dem Verlaſſen der alten Religion handeln die Chriſten nicht ſtrafbar, ſondern vernunftgemäß, denn ſie wiſſen, daß der Götterdienſt nur ein Werk der Dämonen iſt. Dieſelben haben auch dafür geſorgt, daß im Heidentum gewiſſe Göttergeſtalten und manche Einrichtungen geſchaffen wurden, die nur Afterbilder altteſtamentlicher Weisſagungen und chriſtlicher Wahrheiten ſind. So fand die jeſajaniſche Weisſagung von der Jungfraugeburt Chriſti ihr Afterbild in dem mythologiſchen Perſeus. Da nach 1. Moſ. 49, 10—11 von dem erwarteten Meſſias (auf den man die Stelle bezog) geſagt wird, er werde ſein Füllen an einen Weinſtock binden und ſeinen Mantel im Blut der Trauben waſchen, ſo hat man dem Sohn Gottes den Bachus ſubſtituiert und die Myſterien dieſes Gottes mit Weingenuß begangen. Die Mythrasmyſterien ſind nur Nachäffung der Abendmahlsfeier. Dazu iſt die Verehrung der Götter in der praktiſchen Wirklichkeit — in Tieren und lebloſen Bildſäulen — völlig ſinnlos, wie auch viele Dichter und Philoſophen eingeſehen und bekannt haben.

Der Glaube der Chriſten wird darauf weſentlich begründet mit der Erfüllung altteſtamentlicher Weisſagungen in Chriſto. Die Vorſtellungen, welche die Chriſten von deſſen Perſon hegten, brauchten den Heiden keinen Anſtoß zu

geben, da ſich in ihrer eigenen Religionslehre ähnliches finde. Schon alte Weiſen vor Chriſtus haben wenigſtens in ahnender Erkenntnis dasſelbe behauptet. Sie alle, welche der Vernunft gemäß lebten, ſind auch ſchon Chriſten geweſen, bei den Griechen Sokrates und Heraklit ſo gut wie bei den Juden Abraham, Elias und die andern Propheten. Für die Verfolgungen, welche über die Chriſten verhängt wurden, böten darum Lehre und Wandel der Chriſten keinen vernünftigen Grund. Der eigentliche Grund iſt vielmehr der Haß gegen die göttliche Wahrheit. Dieſer wird von den Dämonen immer wieder aufgeſtachelt. Daher kommt es, daß ſich dieſer Haß ausſchließlich gegen die rechtgläubigen Chriſten richtet; die Häretiker, wie Simon Magus und Marcion, ſind ſogar von den römiſchen Kaiſern geehrt und ausgezeichnet worden. Die wahre Urſache der Verfolgung iſt aber in der Wirklichkeit die beſte Rechtfertigung der Schuldloſigkeit der Chriſten.

Die zweite Apologie Juſtins, die nach einer Nachricht des Kirchenhiſtorikers Euſebius dem Kaiſer Marc Aurel überreicht worden ſein ſoll, war veranlaßt durch Strafprozeſſe gegen Chriſten, welche infolge von Angebereien belangt wurden. Eine Frau in Rom, die ſamt ihrem Gatten ſehr leichtfertig lebte, kommt durch Umgang mit Chriſten zur Erkenntnis ihres Unrechts und wird darauf von ihrem erzürnten Manne als Chriſtin denunziert. Dies zieht die Verurteilung ihres Lehrers Ptolemäus nach ſich, und dieſe wiederum die Hinrichtung ſeines Verteidigers. Dann kam eine große Menge von Fällen zur öffentlichen Kenntnis, wobei Frauen, Kindern und Sklaven Geſtändniſſe gegen chriſtliche Angehörige durch Zwangsmittel erpreßt wurden. Empört über ein derartiges Gerichtsverfahren ſchrieb Juſtin ſeine zweite Apologie, be-

deutend kürzer als die erſte, aber auch eindringlicher und leidenſchaftlicher. Er geißelt ſcharf das Verfahren einer ſolchen Juſtiz. Die Heiden machten noch ihre Witze über die chriſtlichen Märtyrer, denen durch die Todesſtrafe ja um ſo eher zu dem himmliſchen Reiche verholfen werde, und meinten, der Glaube der Chriſten an die jenſeitige Seligkeit fordere folgerichtig von ihnen den Selbſtmord. Dem gegenüber weiſt Juſtin darauf hin, daß die Chriſten es als Unrecht betrachteten, dem Willen des Schöpfers vorzugreifen. Nur wenn dieſer das Leben zum Zeugnis der Wahrheit des Glaubens verlange, dann gäben ſie es gerne hin. Dem Vorwurf, warum denn Gott die Chriſten nicht in den Verfolgungen ſchütze, begegnet Juſtin mit dem Hinweis auf die verborgene Weisheit Gottes. Erſt im Endgericht wird die letzte Vergeltung für Gute und Böſe kommen. Die Verfolgungen ſind das Werk der Dämonen, die immer gegen die Wahrheit zu Felde zogen und auch ſchon einen Sokrates und andere dafür hinopferten. Wenn dies damals geſchah, wo doch nur Strahlen der allgemeinen Vernunft hervorleuchteten, ſo wird es umſomehr bei den Chriſten der Fall ſein, denen durch Chriſtum die ganze ungeteilte Vernunft aufging, nach der ſie nun ihr Leben und ihren Wandel einrichten und dem Tode entgegengehen. Die Freudigkeit, mit der ſie es thun, iſt auch ein Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens.

Die Meinung, die Juſtin in dieſer zweiten Apologie ausſprach, nämlich ſein Gegner, der heidniſche Philoſoph Creszens, werde ihm wohl nächſtens dasſelbe Schickſal bereiten, das jenen durch Angebereien verurteilten und hingerichteten Chriſten zu teil ward, iſt eingetroffen. Er erlitt bald darauf den Märtyrertod.

Juſtin iſt der Bedeutung und Wirkſamkeit nach der erſte unter den chriſtlichen Apologeten. Wenn wir nun die Aufzählung derſelben beſchließen und einen Rückblick auf den hin- und herwogenden Kampf von Angriff und Verteidigung werfen, ſo ergiebt ſich uns im weſentlichen folgendes Bild dieſes litterariſchen Kampfes.

Die Denkmäler desſelben ſeitens der heidniſchen Schriftſteller ſind bei weitem nicht ſo zahlreich als die chriſtlichen Apologien. Sind nun auch manche gegneriſchen Schriften durch den Uebereifer der Chriſten beim Sieg der Kirche vernichtet worden, ſo iſt doch kein Zweifel, daß viele chriſtliche Apologeten nicht mit Rückſicht auf direkte litterariſche Angriffe als vielmehr auf das allgemeine Zeiturteil über die Chriſten geſchrieben haben. Und es betraf dies das Urteil der breiten Volksmaſſen ſowohl, als das der Gebildeten und Gelehrten. Bei jenen konzentrierten ſich die Anklagen gegen die chriſtliche Religionsgemeinſchaft weſentlich auf zwei Punkte: die Chriſten ſind ſtaatsgefährlich und ſie betreiben im geheimen die ſchwerſten unſittlichen Greuel. Bezüglich der inneren Lehre des Chriſtentums zeigt es ſich, wie das Aergernis des Kreuzes auch in den Volksmaſſen im Vordergrund ſtand, was in dem Märchen von der Eſelsanbetung der Chriſten ſeinen draſtiſchen Ausdruck fand. Derartigen Anklagen gegenüber hatten die Apologeten ſchließlich leichtes Spiel. Nicht, daß dieſe Vorurteile gegen die Chriſten im Volke leicht auszurotten geweſen wären. Sie ſaßen dort vielmehr ſehr feſt, wie ſchon die Thatſache einer fortwährend wiederholten Erwähnung dieſer Dinge bei den Apologeten zeigt. Aber es konnte denſelben nicht ſchwer fallen, die politiſche Harmloſigkeit der Chriſten zu beweiſen, da ihnen thatſächlich nichts nachzuweiſen war und die Anklage nicht über den

Verdacht hinauskam, der durch die nächtlichen, geheimen Verſammlungen der Chriſten und durch ihre Zurückhaltung gegenüber den Volksfeſten ſowohl wie den Staatsämtern wachgerufen wurde. Die Ungefährlichkeit der Chriſten konnte man auch durch die Thatſache erhärten, wie dieſelben der gegen ſie angewandten Gewalt nicht anderes entgegengeſetzt als Dulden und Sterben, abgeſehen davon, daß ſie ſich auf die Lehre ihrer Religion, die einen Gehorſam gegen die Obrigkeit verlangte, berufen konnten. Auch die Anklage wegen der ſittlichen Greuel kam über einen bloßen Verdacht nicht hinaus und lieferte nirgends einen Beweis. Vielmehr konnten hier die Apologeten darauf hinweiſen, wie viele durch ihren Uebertritt zum Chriſtentum beſſere Menſchen wurden, wie die Gemeinſchaft ein ſtreng ſittliches Leben von ihren Gliedern verlangte, wie nur die ſittliche Kraft die Todesfreudigkeit gab, die, wohl teils als Verſtocktheit, teils als Fanatismus von den Gegnern beurteilt, doch ihres Eindrucks auf dieſelben ebenſowenig verfehlte, wie die Liebeswerke an Armen, Kranken und Verwahrloſten. Dies haben ja auch die Apologeten wiederholt für ſich ins Feld geführt. Es iſt dazu begreiflich und naheliegend, daß die Verteidiger des Chriſtentums den Heiden die Vorwürfe ſittlicher Greuel zurückgaben. Sie hatten unzweifelhaft alle Urſache und volles Recht dazu.

Hätte die chriſtliche Apologetik weiter keine Aufgabe gehabt, als ſolche Volksurteile über den neuen Glauben zurückzuweiſen, ſo hätte ihre Thätigkeit für uns keine andere als lediglich hiſtoriſche Bedeutung. Es würde uns nur zeigen, wie das Chriſtentum in den Köpfen der ausgehenden antiken Welt ſich wiederſpiegelte. Das wäre an ſich ſchon intereſſant, forderte aber auch zu einer gerechten Erwägung

und Beurteilung auf. Denn, wie ſchon früher angedeutet, für eine ſtreng hiſtoriſche Betrachtung der Sache ſind jene Volksurteile immerhin begreiflich. Man konnte das Chriſtentum ſchwer verſtehen, weil in ihm eine von allen bisherigen Religionen ganz verſchiedene religiöſe Auffaſſung und Geſtaltung in die Welt eintrat. Das Prinzip der Innerlichkeit und der Glaubensüberzeugung gegenüber der römiſchen Religion als einer bloßen Ausübung gewiſſer Zeremonien; die grundſätzliche Vermeidung aller nationalen Schranken in der Gewinnung der Mitglieder, während man bisher nur Nationalreligionen gekannt hatte; die ſoziale Gleichheit unter den Mitgliedern der neuen Religionsgemeinſchaft, die ſogar den Unterſchied von Sklaven und Freien aufhob; die Liebesthätigkeit der Chriſten und der für die alte Welt völlig unfaßbare Gedanke, ſein Leben für eine religiöſe Ueberzeugung hinzugeben; alles das war für die antike Welt etwas völlig neues und es konnte von ihr unmöglich ſofort recht erfaßt und gewürdigt werden. Dabei war für die Beurteilung ſeitens der Römer noch ſpeziell die Zurückhaltung der Chriſten vom öffentlichen Leben ein Hauptanſtoß. Geheime Zuſammenkünfte hatten auch die zahlreichen beſtehenden Myſterienkulte, und es wäre vielleicht angegangen, auch das Chriſtentum als ſolchen aufzufaſſen und gewähren zu laſſen; aber daß die Chriſten der Hoheit des römiſchen Staates durch Verweigerung der Opfer für Kaiſer und Götter, durch ihr Fernbleiben von allen patriotiſchen Feſten und von militäriſchen und ſtaatlichen Aemtern zu nahe traten, das mußte wohl die Entrüſtung des ſtolzen Römervolkes hervorrufen.

Aber die Apologeten hatten nicht nur volkstümliche Nachreden gegen die Chriſten zu widerlegen. Sie hatten ſich auch gegen gelehrte Angriffe, gegen Angriffe auf die

innere Wahrheit ihrer Lehre, zu verteidigen. Dadurch aber geſchah es, daß ſie auf die dogmatiſche Ausgeſtaltung der chriſtlichen Lehre Einfluß gewannen und daß die Kirche ihre Wirkſamkeit bis auf den heutigen Tag am eigenen Leibe verſpürt.

In der Verteidigung gegen die Angriffe auf die Lehre ihrer Religion ſchlugen die Apologeten vielfach den Weg der Verneinung ein, d. h. ſie ſuchten als Antwort auf die Anklage von der Thorheit der chriſtlichen Religion zu zeigen, wie hinfällig und thöricht die antike Götterlehre ſei. Der Hinweis auf die vielfach ſonderbaren Geſtaltungen der antiken Mythologie, insbeſondere aber auf die ſittlichen Mängel derſelben und die Skandalgeſchichten mancher Götter bildeten ein ſtehendes Thema in den apologetiſchen Schriften. Dabei läuft eine Zeitvorſtellung mit unter, die uns fremd iſt, nämlich die Auffaſſung der antiken Götter als wirklich exiſtierender Weſen, als Dämonen, deren Wirkſamkeit von den meiſten das Unheil gegen die Chriſten und die Verblendung der Heiden zugeſchrieben wird.

Manche Apologeten bringen damit die altteſtamentliche Vorſtellung von den gefallenen Engeln in Verbindung. Es iſt ſomit auch begreiflich, daß bei den Apologeten die Lehre von Gott eine viel größere Rolle ſpielte als die Lehre von Chriſtus. Sie ſtellten dem Polytheismus ihren ſtrengen Monotheismus entgegen. Aber nicht etwa nur in einer abſtrakten Theorie, ſondern in der religiöſen Gewißheit, wie in dem Vertrauen auf dieſen einen Gott, der ſich in lebendiger Offenbarung durch die Propheten und durch Chriſtum kund gethan, die Seele Frieden findet. Es war ja dem ganzen Zeitalter dieſes Suchen und Sehnen nach einer tieferen und völlig befriedigenden Weisheit eigen.

Gerade die bedeutendsten Apologeten haben den Irrweg durch die verschiedenen Philosophenschulen durchgemacht, und es ist oft wahrhaft ergreifend zu lesen, wie sie von dem Seelenfrieden sprechen, den sie im Christentum gefunden. Man muß diese Thatsache, wie jene Männer erst durch eigene innere Kämpfe zu dieser festen Position gelangten, wohl im Auge behalten, wenn man die oft so herben und vielfach ungerechten Urteile über die antike Philosophie, aus der sie hervorgegangen, richtig beurteilen will. Es fehlt ihr, das ist der Hauptvorwurf, die einheitliche Welt- und Lebensauffassung. Die Mannigfaltigkeit der Systeme, der Wechsel der Anschauungen und das Schwanken der sittlichen Grundsätze ließ den Geist nicht zu derjenigen Ruhe gelangen, den er in der harmonischen Lehre des Evangeliums fand. Zwar verkannten die Apologeten das Gute und Edle in der antiken Philosophie nicht. Justin insbesondere führt aus, wie die göttliche Vernunft ihre Samenkörer auch da und dort in der vorchristlichen Welt ausgestreut. So in der Erkenntnis, wenigstens der Ahnung von der Notwendigkeit des Monotheismus oder in der Erwartung einer kommenden, besseren und tieferen religiösen Wahrheit, wobei man freilich sich nicht scheute, solche Quellen, die für die antike Welt apokryph waren, wie die Sibyllinen, orphische und pythagoreische Aussprüche, als Beweismittel zu benutzen. Diese Anerkennung der in der antiken Philosophie liegenden Wahrheitselemente wurde aber wieder abgeschwächt durch die beliebte Behauptung, daß das alles nur aus dem alten Testament entlehnt sei. Immerhin hegten die Apologeten durch solche Betrachtungen der vorchristlichen Geistesthätigkeit den sehr richtigen Gedanken der geistig und speziell religiösen Entwicklung, einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes. Das war

dem Altertum eine ebenso fremde Idee wie die der persönlichen Gewissens- und Religionsfreiheit, auf welche schließlich die Forderung der Apologeten hinauslief. Für sie galt der Grundsatz: religio cogi non potest, Religion kann man nicht erzwingen. Nach Ansicht aber des römischen Staates war dies wohl möglich, denn bei ihm war die Religion Staatssache und die Ausübung eines bestimmten Kultus wurde durch Staatsgesetze gefordert und geregelt. Dem widersprach völlig das Wesen der christlichen Religion, die eine freie persönliche Ueberzeugung des einzelnen Menschen fordert, worin ihm keine Gewalt der Erde Vorschriften machen oder hemmend eingreifen kann. Wo gar eine solche Ueberzeugung durch schwere innere Kämpfe errungen ward, da war erst recht die Forderung der unbedingten Anerkennung einer solchen persönlichen Freiheit gegeben.

Die Apologetik blieb aber bei solchen Grundgedanken, die sich durch sie hindurchziehen, nicht stehen. Bei der Thatsache, daß man eine entgegenstehende Philosophie bekämpfte, daß die meisten dieser Männer alle philosophischen Systeme erfolglos durchgekostet hatten, daß sie dadurch eine tiefe philosophische Bildung besaßen, und daß sie einer solchen sich nicht entschlagen konnten, da lag es gewiß nahe genug, daß sie nun in dem Christenglauben die „wahre Philosophie" für sich gefunden zu haben behaupteten. Der Christenglaube eine Philosophie und zwar die wahre Philosophie, das war schließlich das Resultat, bei welchem die Apologeten ankamen. Aber es war ein Resultat, das ganz von selbst, ohne daß man es wußte und beabsichtigte, eine Bereicherung nicht nur, sondern auch eine Umgestaltung des christlichen Glaubensinhaltes in sich schloß. Man trug ja nicht die einfachen, schlichten Wahrheiten des Christentums vor, sondern eine

Reflexion und philoſophiſche Erörterung über das Chriſtentum. In der Lehre von Gott trat nicht ſowohl das Verhältnis der Gottheit zu den Menſchen — Gott als Liebe und als Vater — in den Vordergrund als vielmehr die Spekulation darüber, wie die Gottheit ſich durch Ausſtrahlungen ihres Weſens der Menſchheit kund thut. Chriſtus wird als der geoffenbarte Logos dargeſtellt nicht etwa bloß in dem myſtiſch-religiöſen Sinn, wie im Johannes-Evangelium, ſondern in genauer ſpekulativer Darlegung ſeines Verhältniſſes zu Gott und der Erlöſungsfähigkeit ſeines Weſens für die Menſchen. Dadurch war der Weg geebnet zu der in der Kirche eingetretenen Verſchiebung, Veränderung und thatſächlichen Verſchlechterung des Glaubensbegriffes, daß nämlich nun das Fürwahrhalten einer beſtimmten Lehre über Chriſtus, über die Auffaſſung ſeiner Perſon und ſeines inneren Verhältniſſes zu Gott zum Kennzeichen des rechten chriſtlichen Glaubens wurde. Und wenn Juſtin das Evangelium als ein neues vollendeteres Geſetz auffaßt und die Erlöſung nicht an innere Bedingungen der Buße und der göttlichen Gnade knüpft, ſondern an Leben und Wandel nach den Normen dieſes neuen Geſetzes, ſo zeigt ſich darin deutlich die Einwirkung der ſtoiſchen Zeitphiloſophie, ſo erklärt ſich daraus der Charakter des juſtiniſchen Chriſtentums als Moralismus, der das Seine dazu beitrug, die pauliniſche Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zurückzudrängen und den Ernſt der Religioſität zu verflachen. So haben die Apologeten und Juſtin vor allem, die chriſtliche Verkündigung zu einer populär-wiſſenſchaftlichen Lehre umgeſtaltet, ſie haben „das Chriſtentum rational gemacht und es auf eine Formel gebracht, die dem common sense aller Rechtdenkenden und Vernünftigen des Zeitalters entſprach". Dieſe Philoſophie

der christlichen Lehre unterscheidet sich von den früheren philosophischen Systemen nur dadurch, daß sie auf Offenbarung beruht und dadurch den Beweis ihrer Wahrheit erbringen kann. „Der gesamte positive Stoff des Christentums ist in einen großen Beweisapparat verwandelt. Nicht die Religion empfängt ihren Inhalt aus geschichtlichen Thatsachen — sie empfängt ihn aus der göttlichen Offenbarung, die in der anerschaffenen Vernunft und Freiheit des Menschen sich erweist — sondern die geschichtlichen Thatsachen dienen zur Beglaubigung der Religion, zu ihrer Verdeutlichung gegenüber ihrer partiellen Verdunkelung und zu ihrer universalen Verbreitung".

Die Apologeten begründeten die wissenschaftliche Theologie mit der wissenschaftlichen Begriffswelt, wie sie in der antiken Philosophie in der Zeitbildung enthalten war. Diese Männer waren der festen Ueberzeugung, daß sie nichts anderes als die alte Wahrheit des Evangeliums vortrügen. Sie traten ja auch in entschiedene Opposition gegen die damals schon vorhandenen Häretiker, welche die Wahrheit desselben verunstalteten, besonders gegen den Gnosticismus, jene Systeme, welche in den wilden Strudeln der Spekulation die Religion vernichteten und den Boden des geschichtlichen Christentums unter den Füßen verloren. Aber sie haben die Religion, die bei Christus Gesinnung ist, zu einer Lehre umzugestalten angefangen, wozu ihnen natürlich nichts anderes als die zeitgenössische antike Welt die Denk- und Lehrformen darbieten konnte. „In den Apologeten", sagt der bedeutendste Theologe der Gegenwart, Adolf Harnack,*) „in den Apologeten hat mithin das Christentum die Antike, d. h.

*) Dogmengeschichte (Grundriß). S. 89.

den Ertrag der monotheistischen Erkenntnis und Ethik der Griechen mit Beschlag belegt. — Es hat sich selbst bis zum Anfang der Welt hinauf datiert. Alles Wahre und Gute, was die Menschheit erhebt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich, weil klarer Ausdruck dessen, was der Mensch in seinem Innern findet und wozu er bestimmt ist. Es ist aber zugleich christlich. Denn Christentum ist nichts andres als die Lehre der Offenbarung. Keine zweite Formel kann gefunden werden, in der der Anspruch des Christentums, die Weltreligion zu sein, so kräftig hervortritt (daher auch das Bestreben, den Weltstaat mit der neuen Religion zu versöhnen), keine zweite Formel aber auch, in der der spezifische Inhalt des überlieferten Christentums so durchgreifend neutralisiert ist wie hier. Aber das wahrhaft Epochemachende liegt darin, daß der geistige Kultus der Menschheit nun mit der Religion versöhnt und verbunden erscheint".

Diese Versöhnung aber, bemerken wir zum Schluß, konnte freilich mit den Mitteln, welche die Apologeten anwandten, nur für ihre Zeit gelten, nicht für die unsere.

Das erſte Dogma.

Vor einiger Zeit las ich in einem kirchlichen Blatte die Behauptung: „Das Dogma gehört zum Weſen der Kirche“. Darnach hätte die Kirche drei Jahrhunderte lang ihr volles Weſen nicht gehabt, denn ſie hatte in dieſer Zeit kein Dogma. Das erſte Dogma der chriſtlichen Kirche wurde vielmehr beſchloſſen auf dem erſten ökumeniſchen Konzil in Nicäa im Jahre 325, und zwar betraf dasſelbe in erſter Linie die Perſon Chriſti. Es wurde dort als offizielle von jedem Gläubigen wahrzuhaltende Lehre der Kirche amtlich proklamiert, daß Jeſus Chriſtus gleichen Weſens ſei mit Gott, daß er alſo, unbeſchadet ſeiner wahrhaft menſchlichen Erſcheinung, göttliche Eigenſchaften — Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwiſſenheit — an ſich trage. Gleichzeitig wurde dem heiligen Geiſt, indem man in ihm ein perſönliches Weſen ſah, göttliche Eigenſchaften zuerkannt. Die notwendige Folge war die Beſtimmung über das Verhältnis dieſer beiden zu Gott Vater, das heißt alſo die Lehre von der Trinität, die beſagt, daß das göttliche Weſen nur eins iſt, aber drei voneinander verſchiedene Perſonen in ſich begreift.

Unter einem Dogma verſteht man eine beſtimmt formulierte religiöſe Lehre. Zu ſeinem Weſen gehört aber dreierlei: daß dieſe Lehre durch die amtliche Vertretung der Kirche beſchloſſen und publiziert iſt, daß ſie nach der Meinung der Kirche eine von Gott geoffenbarte Wahrheit enthält und daß ſie einen mit größerer oder geringerer Klarheit vollzogenen wiſſenſchaftlichen Denkprozeß durchgemacht hat.

Der erſte dieſer drei Punkte iſt mehr formell-rechtlicher Natur. Privatmeinungen der Theologen ſind keine Dogmen. Die theologiſche Arbeit bereitet das Dogma vor. In religiös bewegten Zeiten wie in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten, in welchen die großen gemeinſamen Grunddogmen der Chriſtenheit entſtanden, oder in den Zeiten der Reformation, in welchen der Proteſtantismus ſeine dogmatiſche Arbeit vollzog, war die Theologie wohl auch mit größerem oder geringerem Verſtändnis in die Gemeinde gedrungen, und es wurden ihre Fragen dort erörtert. Daher kann man bis zu einem gewiſſen Grade ſagen, daß auch die Glaubensüberzeugung der Gemeinde in den Dogmen ſich ausprägt. Gewiß unterſcheiden ſich dadurch weſentlich die in den genannten Zeiten entſtandenen Dogmen von den jüngſten Dogmen der römiſchen Kirche, denjenigen von der unbefleckten Empfängnis Mariä oder der Infallibilität des Papſtes. Hier kann von einem Ausdruck des Gemeindeglaubens keine Rede ſein. Aber auch ſonſt haben die Theologen das Dogma vorbereitet. Eine theologiſche Behauptung wurde aber erſt zum Dogma durch den Beſchluß der Kirche in ihrer offiziellen Vertretung. Dieſe war in der alten Kirche und war in der römiſchen Kirche bis 1870 das Konzil. Seitdem iſt es der unfehlbare Papſt. Was von ihm als Dogma proklamiert iſt, iſt bindend für jeden Katholiken. Man kann auch dort verſchiedener Meinung ſein und darf diskutieren über religiöſe und kirchliche Fragen, ſolange etwas nicht als Dogma erklärt iſt. Iſt dies geſchehen, ſo hat jede Erörterung darüber zu ſchweigen, und jede Abweichung oder Auflehnung dagegen iſt Ketzerei. Der eigentliche Begriff der Ketzerei iſt alſo die Verneinung des Dogmas.

Der Proteſtantismus hat, da er keine kirchliche Neu-

bildung, ſondern nur die Wiederherſtellung des alten unverfälſchten Kirchenweſens ſein wollte, die in den ſieben erſten Jahrhunderten entſtandenen Dogmen der Kirche unbeſehen beibehalten. Streng genommen hat er neue nicht hinzugefügt. Ja er konnte es gar nicht, denn er hatte keine kirchliche Autorität, welche beſtimmte theologiſche Lehren dogmatiſch fixierte und als allgemein verbindlich proklamierte. Er hat ſeine dogmatiſchen Lehren in den Bekenntniſſen niedergelegt. Aber dieſelben waren nicht allgemein verbindlich, waren immer nur der Ausdruck beſtimmter einzelner Geſtaltungen des Proteſtantismus, nicht desſelben als Ganzes. Die Bekenntniſſe, vor Allem die Auguſtana, konnten wohl ſeitens des Staates und des Kaiſers als rechtlicher Maßſtab zur Anerkennung eines Teiles des Proteſtantismus als Kirchengemeinſchaft dienen, aber es war nicht möglich, dieſe Lehren allen Gliedern der Gemeinde verbindlich zu machen. Und der Hauptgrund lag darin, daß der Proteſtantismus die Kritik hervorrief und ſeinem Weſen nach geſtatten muß. Nun wollte er den Maßſtab für die Richtigkeit der Dogmen in der Bibel beſitzen. Sie ſollte die Autorität ſein, die in der römiſchen Kirche das Konziel bildete. Aber das war eben die Frage, ob die überlieferten kirchlichen Dogmen mit der Bibel übereinſtimmten oder nicht. Proteſtantismus und Dogma ſind im Grunde unverträgliche Begriffe, jener bedeutet die Auflöſung des Dogmas.

Dem alten orthodoxen Proteſtantismus kam dies jedoch zunächſt noch nicht zum Bewußtſein, er hatte die Ueberzeugung und hat ſie heute noch, ſoweit er orthodox zu ſein behauptet, daß die Dogmen nur die Ausbildung und nähere Formulierung der in der heiligen Schrift niedergelegten Lehren und demnach göttlich geoffenbarte Wahrheiten ſeien. Da

der Katholizismus dasſelbe behauptet, ſo gehört dies als zweiter Punkt zum Weſen eines Dogmas. Beide Konfeſſionen ſuchen die Richtigkeit ihrer Lehren aus der Bibel zu bgründen. Dazu kommt aber bei der römiſchen Kirche, da dies bei manchen ihrer Dogmen doch unmöglich iſt, die Betonung der Tradition, die Annahme einer mündlichen Ueberlieferung, welche Lehren Chriſti und der Apoſtel fortgepflanzt habe, ohne daß ſie aufgeſchrieben worden ſeien. Auch zieht die römiſche Kirche noch die Autorität der Kirchenväter zur Stütze ihrer Lehren herbei. Der Proteſtantismus aber ſah die Dogmen, die er übernahm oder neu ſchuf, ſchon implicite in der heiligen Schrift als vorhanden an. Da nun die letztere ſelbſt als göttlich inſpiriert betrachtet wurde, ſo mußten die näheren Formulierungen ihrer Lehren, die Dogmen, eben auch göttlich geoffenbarte Wahrheiten ſein. Daß dieſe Auffaſſung im Proteſtantismus auf die Dauer nicht Stand halten konnte, liegt auf der Hand. Denn er hatte den reinen bibliſchen Begriff des Glaubens, der kein Fürwahrhalten, ſondern Vertrauen auf die in Chriſto geoffenbarte Gnade Gottes iſt, wiederhergeſtellt, alſo war es auf die Dauer unmöglich, das Fürwahrhalten einer Lehre als Kennzeichen rechten Glaubens und wahrer Religioſität feſtzuhalten. Dazu hatte, wie eben ſchon erwähnt, der Proteſtantismus gar keine kirchliche Autorität, die hätte entſcheiden können, was eigentlich dogmatiſch korrekt ſei oder nicht. Er ſchuf die ſelbſtändige chriſtliche Perſönlichkeit, konnte daher auch nicht wehren, daß die Kritik ſich auch auf die Richtigkeit der Dogmen ſelbſt wie auf ihre Grundlage in der Bibel bezog. Und dieſe Geiſtesthätigkeit blieb nicht aus. Die altlutheriſche Orthodoxie des 15. und 16. Jahrhunderts hat nicht gezweifelt, daß ihre Dogmen in

der Bibel begründet und darnach geoffenbarte Wahrheiten seien. Aber er scheiterte an seinem eignen Prinzip, das die Religion zur Verstandessache machte und ihr Wesen lediglich in der Lehre sah, die man dann bis in die kleinsten Formulierungen und Spitzfindigkeiten fixierte. Dadurch ging die Innigkeit des religiösen Empfindens, die Wärme des religösen Lebens verloren. Die Orthodoxie, wo sie ihr Wesen rein enthält — was bei der modernen nicht der Fall ist — ist der Tod der christlichen Frömmigkeit, denn diese verlangt warmes Empfinden des Herzens, während jene dürre Verstandesarbeit ist. Die Reaktion des frommen Gefühls blieb nicht aus. Wie sie in der römischen Kirche des Mittelalters eingetreten war im Mysticismus im Gegensatz zur verknöcherten Scholastik, so trat sie im Protestantismus ein durch den Pietismus eines Spener und Franke. Er machte wieder das Recht des Gefühls in der Religion geltend, er legt seinem Wesen entsprechend das Hauptgewicht in der Auffassung der Religion auf die Wärme des Empfindens und die Innigkeit einer lauteren Herzensfrömmigkeit. Darum war der ursprüngliche Pietismus der direkteste Gegensatz gegen die Orthodoxie. Es ist begreiflich, daß er, hat er auch die allgemeinen Dogmen nicht kritisch behandelt, doch wenig Wert auf die Formulierung der christlichen Lehre legte. Aber als göttlich geoffenbarte Wahrheiten hat er die herkömmlichen Dogmen der Kirche auch aufgefaßt. Der erste gewaltige Stoß gegen diese Auffassung geschah in der Periode der Aufklärung, die in Religion und Kirche als Rationalismus zum Ausdruck gelangte. Er sah das Wesen der Religion allein im praktischen Handeln, hat sie also gleichbedeutend mit Sittlichkeit gefaßt, aber mit einer solchen, die wesentlich Utilität war. So hat er das Christentum zu einer hausbackenen nüchternen

Moral gemacht, hat das Verſtändnis für das Gefühlsmäßige in der Religion verloren, den Offenbarungscharakter des Chriſtentums geleugnet, und konnte demgemäß in den Dogmen nur die Thorheit einer in Wiſſen und Erkenntnis noch auf niedriger Stufe ſtehenden Zeit erblicken. Ein gefährlicherer Gegner aber als der alles hiſtoriſchen Verſtändniſſes bare Rationalismus erwuchs dem angeblichen Offenbarungscharakter des Dogmas in dem geſchichtlichen Verſtändnis, das aus den andern Wiſſenſchaften auch in die Theologie eindrang. Es hat auf dieſem ſpeziellen Gebiet ſeinen für die ganze Folgezeit der theologiſchen Entwicklung grundlegenden Ausdruck bei Schleiermacher erhalten. Indem er die Religion weſentlich als Gefühl auffaßte — ſpeziell und gewiß zu einſeitig, als Gefühl der Abhängigkeit — hat er bezüglich der Dogmen die Wahrheit aufgeſtellt, daß man in ihnen nicht eine göttliche, ſondern eine menſchlich und geſchichtlich gewordene Wahrheit erblicken müſſe, daß ſie alſo der zeitgeſchichtliche Ausdruck eines religiöſen Gedankens ſind, der ſich darin mit den Hilfsmitteln des wiſſenſchaftlichen Denkens einer beſtimmten Zeit ausgedrückt hat. Die Dogmen ſind alſo keine Thorheit, ſondern geſchichtlich aus den Anſchauungen der Zeit ihres Entſtehens zu erklären, und man muß bei ihnen zwiſchen Form und Inhalt, zwiſchen dem religiöſen Bewußtſein, das ſich darin ausdrückt, und der zeitgeſchichtlich wiſſenſchaftlichen Form wohl unterſcheiden. Dieſe Schleiermacherſche Auffaſſung der Sache iſt weſentlich die der ganzen modernen kritiſchen, gewöhnlich „liberal“ genannten Theologie. Die moderne Orthodoxie hält den göttlichen Offenbarungscharakter der Dogmen feſt, obwohl ſie gar keine echte Orthodoxie im alten Sinne mehr iſt. Denn ſie hat gar nicht mehr die alte Lehre von der In-

ſpiration der Bibel, ſie hat der kritiſch-hiſtoriſchen Auffaſſung auf dieſem Gebiet nicht widerſtehen können. Und ſie iſt gar nicht mehr im ſtande, die alten Dogmen alle ohne Ausnahme als ſolche feſtzuhalten, ſie hat auch hier reiche Modifikationen eintreten laſſen. Und ſie kann auch gar nicht leugnen, daß die Dogmen geſchichtlich geworden, alſo menſchliche Lehren und damit wandelbar ſind. Der Gegenſatz zwiſchen der orthodoxen und liberalen Richtung in der Theologie der Gegenwart iſt alſo im Grunde kein religiöſer, ſondern ein dogmatiſcher. Ueber die Ausſagen des frommen religiöſen Bewußtſeins, die den Dogmen zu Grunde liegen, iſt ſchließlich kein Streit, er entſteht erſt, ſobald dieſer innere Herzensglaube formuliert wird. Es iſt die Frage, ob die Formulierung, welche derſelbe in den 7 erſten chriſtlichen Jahrhunderten und im 16. Jahrhundert gefunden hat, für alle Zeiten als unwandelbar feſtgelegt gelten ſoll oder nicht. Die orthodoxe Theologie bejaht es, die liberale leugnet es. Die Orthodoxie ſieht im Dogma die religiöſe Wahrheit ſelbſt, der Liberalismus nur eine Form, nur eine mit dem Denken jener Zeit ausgeführte verſtandesmäßige Formulierung derſelben. Und das führt uns auf den dritten Punkt, der zum Weſen eines Dogmas gehört, die wiſſenſchaftliche Gedankenarbeit, die in ihm ſich ausdrückt.

Alle Religion iſt eine Beziehung des Menſchen zur Gottheit. Je nachdem dieſe Gottheit und das Verhältnis des Menſchen zu ihr verſchieden aufgefaßt wird, geſtaltet ſich auch die Religion verſchieden. Das Heidentum bleibt an der ſinnlichen Welt der Natur hangen und geſtaltet deren übermächtige Gewalten zu Gottheiten. Das Judentum erfaßt ſeine Gottheit nicht nur in ſtreng monotheiſtiſchem Sinn, es fügt das ſittliche Element hinzu: Gott der Inbegriff des

Guten und von ihm ausgehend die ſittliche Forderung des Geſetzes an die Menſchen. Das Chriſtentum erkennt Gott als Geiſt und Liebe und erfaßt das Verhältnis des Menſchen zu ihm als das des Kindes zum Vater. In allem hat die Religion weſentlich ihren Sitz im Gefühl. Im Heidentum iſt es das Gefühl der Furcht, im Judentum das der Ehrfurcht, im Chriſtentum das des Vertrauens. Nun aber iſt hier das Weſen Gottes als Geiſt und ſein Verhältnis zum Menſchen als Vater geoffenbart und uns vermittelt durch Jeſum Chriſtum, in dem darum vollendet dargeſtellt iſt, was wir werden ſollen, die Kindſchaft Gottes. Denn er muß ſelbſt ſein, wozu er uns machen, muß ſelbſt auf der Höhe des innigen Verhältniſſes zu Gott ſtehen, zu dem er uns führen will. Dies wird aber als Ueberzeugung von denen gefordert, welche zur chriſtlichen Kirche gehören wollen. Damit iſt im Chriſtentum ein neues Element, das der Glaubenslehre, in das Weſen der Religion eingebracht. Die antiken Religionen — und alles Heidentum überhaupt — beſtand weſentlich nur in der Ausübung gewiſſer Ceremonien. Auch im Judentum war es ſchließlich nicht anders, obwohl dazu noch die Forderung des ſittlichen Lebens nach dem Geſetz trat, was aber in der praktiſchen Wirklichkeit auch nur zum ceremoniellen Thun wurde. Im Chriſtentum trat zuerſt eine Religion in der Welt auf, welche von ihren Mitgliedern eine beſtimmte Geſinnung und eine Ueberzeugung von beſtimmten religiöſen Wahrheiten verlangte. Jeſus Chriſtus ſelbſt hat dies direkt noch nicht gethan. In ihm tritt das religiöſe Innenleben unmittelbar uns entgegen in ſeiner Vollendung. Seine „Lehre“ ſind unmittelbare, von allem reflexivem oder ſpekulativem Denken noch freie Ausſprüche über Gott und des Menſchen Stellung zu ihm und die Kardinalfrage dieſer

Stellung lautet: wie kann der Menſch von dem Druck der Schuld befreit und mit Gott verſöhnt werden? Heidentum und Judentum kannten dieſe Frage auch ſchon, wenn auch nicht in ſolcher Klarheit, und ſie glaubten ſie zu löſen aus eigner Kraft, durch Opfer und gute Werke. Jeſus ſieht ihre Löſung nur in der freien Gnade Gottes, die dem reuigen Sünder zu Teil wird. Das hat Jeſus aber nicht als eine ſyſtematiſche Lehre vorgetragen, ſondern in gelegentlichen Ausſprüchen deſſen, was in ſeinem Innern lebte und was er ſelbſt in der Einheit mit Gott vollendet uns darſtellt. Und weil in ihm dieſe Vollendung iſt, deswegen wurde er ſelbſt zu einem Objekt der religiöſen Verehrung, zu einem Gegenſtand der religiöſen Ueberzeugung, nämlich der Ueberzeugung, daß in ihm, wie die Botſchaft zunächſt für jüdiſche Ohren lautete, der Meſſias, wie ſie für die Menſchheit überhaupt lautet, der Heiland und Erlöſer erſchienen iſt. So wurde nicht nur das, was Jeſus über Gott und die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Einheit und Verſöhnung des Menſchen mit Gott ausſagte, ſondern er ſelbſt ein Gegenſtand der religiöſen Ueberzeugung, des Glaubens, der alſo zur Vorausſetzung der vollen Entfaltung ſeines innerſten religiöſen Weſens, das im Vertrauen auf die Gnade Gottes beſteht, thatſächlich das Fürwahrhalten gewiſſer Lehren hat. Aber dies iſt noch lange nicht das Fürwahrhalten von Dogmen. Denn eine Glaubenslehre, als Ausſage deſſen, was als Ueberzeugung im Innern lebt, iſt noch kein Dogma. Wir können aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel wohl Glaubenslehren entnehmen, wenn wir uns fragen: was haben ſie ausgeſagt über Gott, über Chriſtum, über die Wiedervereinigung Gottes und der Menſchen, aber Dogmen haben ſie nicht aufgeſtellt. Dazu kommt

es erſt, wenn jene Lehren nun theoretiſch verarbeitet werden, wenn man darüber nachdenkt, reflektiert, ſpekuliert und ſie ſo mit den Hilfsmitteln des Denkens, wie ſie gerade zu Gebote ſtehen, wiſſenſchaftlich verarbeitet. Das treibende Motiv dabei kann ein verſchiedenes ſein, wenn es auch nicht immer klar zum Bewußtſein kommt. Es kann dabei ein apologetiſches Intereſſe obwalten. So war der Kreuzestod Jeſu den Juden ein Aergernis und den Griechen eine Thorheit. Es waren daher die Apoſtel unausbleiblich genötigt, den Tod Jeſu in das rechte Licht zu ſetzen, und ſo hat Paulus ihn dargeſtellt als eine verborgene Weisheit Gottes, da er mit ſolchen vor der Welt verächtlichen Mitteln die Weisheit der Welt beſchämen wollte, und hat andererſeits, indem er ihn in Parallele ſtellte zu dem jüdiſchen Sühneopfer, ihn als ſolchen aufgefaßt. Oder ſolche theoretiſche Erwägung konnte geſchehen aus religiöſem Drang. So war es nur eine Verehrung und Verherrlichung der Perſon Chriſti, wenn man zur Bezeichnung ſeines Weſens zu mythologiſchen Elementen, wie ſeine übernatürliche Geburt, oder zu philoſophiſchen Begriffen, wie die Logoslehre griff. Oder man konnte endlich aus reiner Luſt an der Spekulation zu theoretiſch-wiſſenſchaftlichen Darſtellungen des Glaubens gelangen, wie in der Lehre von den zwei Naturen in der Perſon Chriſti, oder von den drei Perſonen in der einen Gottheit. Ein religiöſes Bedürfnis oder ein praktiſch-religiöſes Intereſſe hat hier kaum obgewaltet.

Wenn es dadurch zum Dogma kommt, daß das Glaubensbewußtſein theoretiſch behandelt wird, ſo iſt klar, daß hierbei ein weſentliches Moment des menſchlichen Denkens mitwirkt, nämlich die Vorſtellung. Das Dogma begnügt ſich nicht mit dem „Daß“ des Glaubens, es enthält und legt feſt

das „Wie“. Wenn ich ſage: Gott hat die Welt erſchaffen, ſo iſt das eine Ausſage meines religiöſen Bewußtſeins. Wenn ich aber frage: wie hat Gott das angefangen, wie iſt es zugegangen, in welcher Reihenfolge hat er das gethan und wie viel Zeit hat er dazu gebraucht, ſo giebts ein Dogma. Wenn ich ſage: Jeſus Chriſtus iſt mein Heiland und Erlöſer, ſo iſt das eine innere religiöſe Ueberzeugung, wohl ein Satz, der eine Glaubenslehre enthält, aber eine unmittelbare Ausſage; ſobald ich frage: warum und wie iſt er es durch ſeine Perſon und ſein Leben und Sterben, ſo kommen wir zum Dogma. Die Ausſage: Jeſus Chriſtus iſt der Sohn Gottes, iſt eine Ueberzeugung meines Herzens, nach der ich mein Leben und meine Stellung zu Gott einzurichten ſuche. Aber wenn ich die Frage aufwerfe: wieſo iſt er der Sohn Gottes, iſt er alſo von Gott phyſiſch erzeugt, wie andere Söhne es ſind, oder iſt er ſonſt irgendwie aus dem Weſen Gottes hervorgegangen, und wie verhält er ſich zu dieſem Weſen, iſt er Gott gleich oder nur ähnlich, iſt er ihm gleichgeordnet oder untergeordnet — ſo entſteht auch über dieſen Punkt ein Dogma. Der Satz: ich glaube an ein ewiges Leben, an ein Leben, das auch von dem leiblichen Tod nicht vernichtet wird, iſt noch kein Dogma, es wird es erſt, wenn man darüber nachdenkt, wie dies Leben beſchaffen iſt, wie es ausſieht, ob auch der Körper irgendwie daran teil hat oder nicht.

Aus dem Geſagten folgt wiederum, daß man bei dem Dogma zwiſchen der Form, in die es gefaßt iſt und dem religiöſen Gedanken, der in ihm ſteckt und in ihm zum Ausdruck gelangte, wohl unterſcheiden muß. Es folgt aber auch daraus, daß der Konflikt des altorthodoxen überlieferten kirchlichen Dogmas mit dem modernen Denken unvermeidlich

iſt. Denn die Kirche hat eben die Vorſtellungsformen, die eine beſtimmte vergangene Zeit über die religiöſen Glaubenswahrheiten hegte, amtlich als die richtigen geſtempelt und von ihren Gliedern das Fürwahrhalten ihrer Richtigkeit verlangt. Die Vergangenheit ſelbſt konnte natürlich nicht anders verfahren, als ſie es that. So wenig jemand aus ſeiner Haut fahren kann, ſo wenig kann er ſich der Zeit entziehen, in der er lebt. Auch der bedeutendſte iſt ſtets ein Kind ſeiner Zeit. Wenn man über religiöſe Ueberzeugungen des Glaubens reflektiert und ſpekuliert, ſo kann es natürlich nur mit denjenigen Formen des wiſſenſchaftlichen Denkens geſchehen, welche die jeweilige Gegenwart darbietet. Aber unſre Gegenwart hat eben andre Mittel. Es würde doch heute jemand, der die Herrlichkeit Chriſti ausdrücken will, nicht auf die Logoslehre verfallen. Und wenn das chriſtliche Dogma von der Weltſchöpfung auch die mangelhaften naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der Bibel in ſich aufgenommen hat und demnach nur denjenigen als rechtgläubig anſieht, der dieſe mangelhaften Kenntniſſe als Gegenſtand ſeines Glaubens betrachtet, ſo mutet er unſerm Denken Vorſtellungen zu, welche durch die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft weit überholt ſind. Es iſt aber zur chriſtlichen Frömmigkeit überhaupt nicht nötig, ſolche Vorſtellungen zu vollziehen. Man hat wohl geſagt — es iſt die von dem Philoſophen Fries ausgehende Schule — wir können über überſinnliche Wahrheiten überhaupt nur in Bildern und Gleichniſſen reden; dieſelben werden für die Sache niemals ganz zutreffend ſein; nun ſind die überlieferten dogmatiſchen Formen der chriſtlichen Religion einmal die klaſſiſchen geworden; alſo laſſe man ſie unangetaſtet, die Gegenwart iſt doch nicht im ſtande neue zu finden und aufzuſtellen. Gewiß,

wir können von Gott und allen überſinnlichen Wahrheiten nur in Bildern und Gleichniſſen reden. Aber die orthodoxe Dogmatik faßt die Dogmen eben nicht als Bilder und Gleichniſſe, ſondern als Thatſachen; ſie ſagt: dieſe Dinge ſind ſo und ſo zugegangen, und daß man das für richtig und wahr hält, iſt ein weſentliches Merkmal chriſtlicher Frömmigkeit, und davon hängt die Seligkeit ab für dieſes und jenes Leben. Wenn man es ſtreng nehmen wollte, ſo würde darnach niemand dieſe Seligkeit erlangen, denn einen Theologen oder Laien, der die in den überlieferten Dogmen niedergelegten Vorſtellungen völlig teilt, giebt es überhaupt nicht mehr. Und was die Behauptung betrifft, daß die Gegenwart nicht im ſtande ſei, dem Inhalt des chriſtlichen Glaubens neue lehrhafte Formen zu geben, ſo iſt dies freilich noch niemals verſucht worden. Es iſt freilich ſchwierig, ja ſo lange unmöglich, als ohne das Bekenntnis zu den altorthodoxen Dogmen das Bekenntnis zur chriſtlichen Religion für unmöglich gehalten wird. Aber es ſollte bei gutem Willen doch möglich ſein, ſich über die einfachen, nicht durch die Reflexion und die wiſſenſchaftliche Spekulation hindurchgegangene Sätze des Glaubens zu einigen. Und das iſts auch allein, was die Kirche nötig hat. Ein Dogma in dem dargelegten Sinne brauchte die Kirche nicht. Sie hat die drei erſten Jahrhunderte ihres Beſtehens auch keines gehabt, und das waren nicht die ſchlechteſten Zeiten ihrer Geſchichte. Und der Proteſtantismus hat eigentlich noch heute keines, denn er hat keine Inſtanz, einer beſtimmt formulierten Lehre das amtliche Gepräge zu geben. Was die Kirche braucht, das ſind nicht Dogmen, ſondern beſtimmte einfache Glaubensſätze, denn die Ueberzeugung von ſolchen und die Zuſtimmung zu ihnen gehört, wie wir ſahen, zu dem Weſen der chriſt-

lichen Religion. Aber diejenigen Sätze werden die beſten und richtigſten ſein, welche die Glaubenswahrheit am unmittelbarſten zum Ausdruck bringen, die am wenigſten Reflexion und Spekulation enthalten. Eine chriſtliche Kirche ohne Bekenntnis, d. h. ohne eine Zuſammenſtellung ihrer Glaubenswahrheiten iſt undenkbar, das muß ſie haben, will ſie nicht ihr Weſen verleugnen, aber es wäre nicht nötig, in dies Bekenntnis Zuſtimmung zu gewiſſen Dogmen aufzunehmen. Sobald dies geſchieht, entſteht der Gegenſatz und damit Kampf und Streit. Im Glauben, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes iſt und der Heiland, ſind alle einig, in den Vorſtellungen, wie er das iſt, gehen die Anſichten auseinander. Deswegen genügt für das chriſtliche Bekenntnis jener Satz, der das „Daß“ enthält, das „Wie“ macht niemanden ſelig, darum kann man es dem einzelnen überlaſſen. Die Theologen mögen ſich damit beſchäftigen, aber man ſollte es nicht in ein Bekenntnis aufnehmen und zur Bedingung des ſeligmachenden Glaubens machen.

Was nun von dem Dogma überhaupt gilt, gilt von dem erſten Dogma insbeſondere. Führen wir uns zunächſt rein hiſtoriſch und objektiv in Kürze ſeine Entſtehung und Entwicklung bis zum völligen Abſchluß desſelben vor.

Die erſten Anfänge einer Spekulation über Chriſtum haben wir ſchon im Neuen Teſtament. Die gewaltige Wirkung, welche Jeſus Chriſtus in der Welt hervorbrachte, erklärt ſich vielmehr als aus ſeinen Reden und Lehren aus dem gewaltigen Eindruck ſeiner Perſönlichkeit. Wir können uns dieſen Eindruck nicht groß genug vorſtellen. Was man auch über die Geſchichtlichkeit einzelner Ausſprüche Jeſu oder einzelner Wunderthaten denken mag — das iſt ein Gegenſtand hiſtoriſcher Forſchung, von deren Ergebnis die Wahr-

heit des Glaubens an ihn nicht abhängt —, so viel ist gewiß und das hat noch niemand geleugnet, daß bei ihm Lehre und Leben dasselbe ist, daß jene sich nicht trennen läßt von seiner Person, daß diese letztere die völlige Einheit mit Gott darstellt, sündlos und darum vollendet in der Thatsache der Gotteskindschaft, daß er, eben weil er Versuchung und Sünde überwunden hat, daß er ist, was wir durch ihn werden sollen, das Gotteskind, der Gottessohn. Dieser Ausdruck war wohl schon im Alten Testament vorhanden; Propheten und Könige wurden so genannt in bildlicher Bezeichnung ihres innigen Verhältnisses zu Jehova. Es ist begreiflich, daß die Juden dann diese Bezeichnung auch auf den von ihnen erwarteten idealen König der Zukunft, auf den Messias, anwandten. Im Judentum zur Zeit Christi waren Messias und Sohn Gottes identische Begriffe. So kommt der Ausdruck vor im Munde des Hohenpriesters, als er in der Gerichtsverhandlung Jesum fragt, ob er der Sohn Gottes sei. Es ist völlig ausgeschlossen, daß er nach etwas andrem, als nach dem Messiastum Jesu fragen wollte. Aber für Jesum gilt uns der Ausdruck in einem tieferen Sinne, als dem messianischen. Hat er den Ausdruck auch selbst, wenigstens nach den synoptischen Evangelien, von sich kaum gebraucht — er nannte sich vielmehr mit Vorliebe Menschensohn —, so zeigt uns doch sein ganzes Verhältnis zu Gott, daß der Ausdruck Gottes Sohn bei Jesu nicht bloß ein Bild ist, sondern das Bild ist hier zur Wirklichkeit und geschichtlichen Thatsache geworden. Und dies besonders nach dem Johannesevangelium, aus dem, hat es auch die Person Christi schon in die Spekulation gezogen, doch die Züge seines historischen Bildes auf dem Goldgrunde sich klar abheben und dies Bild bereichern. Die Wogen der Hyper-

kritik, welche dies Evangelium als für das hiſtoriſche Chriſtusbild unbrauchbar verwerfen wollte, ſind ja im Rückfluten begriffen. Es iſt ſehr einleuchtend, was eine neueſte Forſchung über dieſe Frage geltend zu machen ſucht, daß die Synoptiker die galiläiſche Wirkſamkeit Jeſu darſtellen, während der Verfaſſer des Johannesevangeliums ihn auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit in Jeruſalem beobachtet hatte.

Wenn der Eindruck der Perſon Jeſu ein ſo gewaltiger war, ſo iſt begreiflich, daß man alsbald über dieſelbe reflektierte und ſpekulierte. Das Naheliegendſte war, wenn auch der Zeit nach nicht das Nächſte, daß der Begriff Sohn Gottes phyſiſch gefaßt wurde. So entſtanden jene Erzählungen von der Erzeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt. Auch ſein leibliches Leben mußte an ſeiner Größe und Herrlichkeit teilnehmen und von dem gewöhnlichen Verlauf der Naturordnung ausgenommen ſein. Daß hier mythologiſche Elemente des Ethnizismus einwirkten, dürfte keine Frage ſein, daher dieſe Erzählungen bis weit in die Reihen der orthodoxen Theologie hinein als mythiſch-ſagenhaftes Rankenwerk, das ſich um die Perſon Jeſu anlegte, erkannt und als geſchichtlich mit Recht preisgegeben ſind. Paulus kennt auch in ſeinen Briefen dieſe Dinge nicht, ihm iſt Jeſus dem Fleiſche nach der Davidsſohn und das natürliche Kind des Joſeph und der Maria. Die Spekulation, die ſich bei Paulus an die Perſon Jeſu anknüpft, hat ihren tieferen Grund in der univerſelleren Auffaſſung desſelben, wonach er nicht der jüdiſche Meſſias, ſondern der Weltheiland iſt. Daher faßt er die Gottesſohnſchaft Chriſti nicht bloß im meſſianiſchen Sinn — das iſt nur „Chriſtus nach dem Fleiſch“ vermöge ſeiner Geburt und ſeiner Abſtammung von David —, ſondern als ein himmliſch-geiſtiges (pneumatiſches) Weſen,

das vollendete Ebenbild der Gottheit und das Urbild der Menſchheit, das ſchon vor ſeiner irdiſchen Daſeinsform als präexiſtentes Weſen bei Gott exiſtierte, nur vorübergehend, um den göttlichen Liebeswillen zu erfüllen, menſchliche Daſeinsform im Fleiſche annahm und nach ſeinem Tode durch die Auferſtehung und Himmelfahrt wieder zu ſeiner urſprünglichen Daſeinsform zurückkehrte, um in derſelben zu herrſchen. Es ſind die Formeln des philoſophiſchen Dualismus von Fleiſch und Geiſt, die hier verwertet und auf Chriſtum angewandt werden, philoſophiſche Lehren, die damals als Einwirkungen der neuplatoniſchen Philoſophie in Alexandria auch die jüdiſche Theologie, von der Paulus herkam, beeinflußten. Die Ethik dieſer Philoſophie war die Ueberwindung der Materie durch den Geiſt. Die innere Einheit Chriſti mit Gott, die hiſtoriſch eine moraliſche iſt, beſteht daher in Anwendung dieſer philoſophiſchen Lehren darin, daß Chriſtus die Vollendung des pneumatiſchen Weſens darſtellt und damit eigentlich ſchon weſensgleich mit Gott iſt. Dieſe volle Konſequenz hat jedoch Paulus nicht gezogen. Dieſe iſt, wenn auch nicht direkt ausgeſprochen, doch thatſächlich erfolgt bei Johannes, wenn er Chriſtum als den fleiſchgewordenen Logos bezeichnet. Dieſer Ausdruck, welcher der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, dieſer Nachblüte der altgriechiſchen Philoſophie entlehnt iſt, bedeutet zugleich Vernunft und die Aeußerung derſelben, das Wort. Der auch bei Paulus hervortretende ethiſche Dualismus dieſer Philoſophie ruhte bei ihr auf dem kosmologiſchen Dualismus von Gott und Materie. Die letztere iſt von Ewigkeit her, gleichwie Gott ſelbſt, und der Quell alles Böſen, aller Sünde. Gott kann daher nicht mit ihr in Verbindung treten, wie er zum Zweck der Weltſchöpfung oder vielmehr Weltbildung — denn die Welt

wird von der von Ewigkeit her ſeienden fertigen Materie gebildet — es müßte. Er hat daher Mittelweſen aus ſich hervorgebracht. Zu ſolchen werden die Ausſtrömungen des göttlichen Weſens, ſein Wort, oder ſeine Vernunft oder ſeine Weisheit, perſonifiziert. Die Wurzeln dieſer merkwürdigen Anſchauungen liegen in der platoniſchen Ideenlehre; bei den jüdiſchen Vertretern dieſer Philoſophie, wie bei Philo, haben auch Vorſtellungen wie die jüdiſche Engellehre, eingewirkt. Der Logos nun, als das von Gott ausgegangene Mittelweſen, war ſchon von dem jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophen Philo mit der jüdiſchen Meſſiasidee in Verbindung gebracht: der Meſſias, den man erwartete, werde die Verkörperung dieſes Logos ſein. Da lag es für einen Chriſten gewiß nahe genug, dieſen Logosbegriff nun auf Chriſtum anzuwenden und ihn in den Dienſt der chriſtlichen Idee zu ſtellen. Dies thut der Verfaſſer des Johannesevangeliums: indem er nach Ausdrücken und Bezeichnungen ſucht, die Herrlichkeit Chriſti, ſeine in der Gottesſohnſchaft liegende innige Verbindung mit Gott treffend zu bezeichnen, bietet ſich ihm dieſer Begriff des Logos, der darnach gewiß nicht in ſeinem eigenen Kopf gewachſen, ſondern der alexandriniſchen Philoſophie entlehnt iſt. Es iſt ein „Unternehmen, dasjenige, was die Chriſtenheit als die perſönlichſte Gottesoffenbarung angeweht und berührt hatte, zu erklären aus der Vorausſetzung, daß Gottes ewiger Logos, als ſein Schöpfungs- und Offenbarungsorgan, in irdiſche Erſcheinung getreten ſei. Nicht das pauliniſche Geiſtweſen in der Himmelshöhe, ſondern der unter Menſchen wandelnde Menſchenſohn trägt daher jetzt die Züge der Gottheit. — Paulus vertritt die dem griechiſchen Denken näher liegende Apotheoſe, der vierte Evangeliſt nähert ſich der den orientaliſchen Religionsſyſtemen angehörigen Inkarnation“. Was Philo hofft,

daß in dem Meſſias der Logos verkörpert ſein werde, das ſieht Johannes in Chriſto zur That und Wirklichkeit geworden: der Logos iſt Fleiſch geworden, d. h. in die Sinnenwelt eingetreten und Menſch geworden in Jeſu von Nazareth. Da ſchon in jener Philoſophie dem Logos als einem vom göttlichen Weſen ausgeſtrahlten Teil desſelben göttliche Eigenſchaften zukamen, ſo kommen ſie damit auch dem fleiſchgewordenen Logos, Chriſto, zu, er iſt göttlichen Weſens teilhaftig, ſeine Gottesſohnſchaft wird nicht moraliſch, wie in den Synoptikern, nicht phyſiſch, wie in deren mythiſchen Vorgeſchichten, ſondern metaphyſiſch gefaßt. Damit iſt der geſchichtliche Chriſtus in den ſpekulativen verwandelt, es iſt ein „Verduften der hiſtoriſchen Umriſſe im Aether der religionsphiloſophiſchen Betrachtung“. Die Hiſtorie war aber noch ſo nahe, daß dieſe Umriſſe durch den Glorienſchein jener Spekulation noch klar hindurchleuchten.

Die folgende Entwickelung, die näher darzulegen hier nicht der Ort iſt, hat die Logoslehre entſchieden feſtgehalten. Sie drehte ſich zunächſt um die Frage, wie der fleiſchgewordene Logos ſich zu Gott verhalte, ob insbeſondere Chriſtus Gott untergeordnet oder gleichgeordnet iſt. Hatten noch Paulus und Johannes die Unterordnung wie eine ſelbſtverſtändliche Thatſache hingenommen, ſo ging die Meinung der maßgebenden Kreiſe der Kirche immer mehr auf eine noch weitere Verherrlichung Chriſti aus, die den hiſtoriſchen Boden völlig unter den Füßen verlor, und wollte nur die Gleichordnung als die rechtgläubige Lehre gelten laſſen. Dabei hatte man aber ſchon Mühe, extreme Auffaſſungen, welche die Einheit (Monarchie) Gottes gefährdeten, auszuſcheiden. Einen akuten, die endliche Dogmatiſierung herbeiführenden Ausdruck fand die Auffaſſung der Unterordnung

in der Lehre des alexandriniſchen Presbyters Arius, der aber zugleich die Weſenseinheit beſtritt: der Sohn iſt, wie er behauptete, nicht Entfaltung des göttlichen Weſens, ſondern Geſchöpf des göttlichen Willens, wohl das erſte aller Geſchöpfe, aber nicht ewig, denn es gab eine Zeit, da er nicht war; wohl frei von Sünde, aber durch freie Willensbeſtimmung; wohl Gottes Werkzeug bei der Weltſchöpfung, aber zur Gottheit nur erhoben durch ſeine Selbſtbewährung. Gegen Arius und ſeine Anhänger kämpfte hauptſächlich der alexandriniſche Biſchof Athanaſius, er war der Vorkämpfer des erſten Dogmas, das dann in Nicäa als rechtgläubige Kirchenlehre angenommen wurde, wie wir ſie eingangs erwähnt haben und hier noch einmal anführen: Chriſtus iſt Gott weſensgleich, Gott aus Gott, aus dem Weſen des Vaters gezeugt, nicht geſchaffen, und dem Vater nicht unterſondern gleichgeordnet. Damit war der Arianismus als Ketzerei verworfen. Aber noch ein halbes Jahrhundert kämpfte man um ihn. Die Stimmung am Hofe in Byzanz wechſelte verſchiedene Male zu ſeinen Gunſten oder Ungunſten, Athanaſius wurde von ſeinem Bistum in Alexandrien verjagt und wieder eingeſetzt, und erſt auf einer weiteren Synode in Konſtantinopel (381) war der Arianismus endgiltig aus der offiziellen Reichskirche ausgeſchieden. Er hat ſich aber noch lange bei den in der Völkerwanderung aufgetretenen germaniſchen Völkern erhalten und wäre in der germaniſchen Welt wohl ſiegreich geblieben, hätte nicht derjenige Stamm, der für die deutſche Geſchichte beſtimmend wurde, die Franken, das katholiſche Chriſtentum angenommen.

An dies erſte Dogma von Nicäa und Konſtantinopel haben ſich freilich noch lange und bittere Streitigkeiten in der Kirche angeknüpft. Denn weitere Erwägungen drängten

ſich dem Denken von ſelbſt auf. Hatte das erſte Dogma das Verhältnis Chriſti als des Sohnes zu Gott dem Vater feſtgelegt, ſo entſtand jetzt die Frage, wie ſich das Göttliche in Chriſto zum Menſchlichen verhalte, denn Chriſtus war doch auch ein Menſch und ſollte nach der Lehre der Kirche — die ſchon zur Zeit der neuteſtamentlichen Schriftſtellerei nach deren Zeugniſſen extreme Anſchauungen, die Chriſto nur einen Scheinleib zugeſtehen wollten, bekämpfte, — nach Leib und Seele ein ganzer und wirklicher Menſch ſein. Es ſollte die Aufgabe gelöſt werden, die wahre Gottheit und die wahre Menſchheit, zwei verſchiedene Naturen, zur konkreten Einheit einer Perſon, eines perſönlichen Selbſtbewußtſeins zuſammenzufaſſen. „Denn unvertilgbar liegt im Menſchengeiſte das Streben, auch in das Uebervernünftigſte, das er einmal in ſeinen Glauben aufgenommen hat, Vernunft zu bringen und in das Unnatürlichſte Natur“. Da bekämpften ſich dann wieder aufs bitterſte zwei theologiſche Schulen, die von Antiochien und die von Alexandrien. Eine nach der andern wurde der Ketzerei angeklagt und darum verworfen, jene, weil bei ihr die göttliche, dieſe, weil die menſchliche Natur zu kurz kam, bis dann das Konzil von Chalcedon (451) glaubte das Kunſtſtück fertig zu bringen, indem es als Kirchenlehre proklamierte, daß bei dem Gottmenſchen zwei Naturen, eine volle und weſentlich göttliche und eine volle und weſentlich menſchliche, unvermiſcht aber auch unauflöslich und untrennbar, in einer Perſon vereinigt ſeien. Es war eine Formel, die zu ſtande kam, aber eben auch nur eine Formel, Worte, die das Unmögliche nicht wirklich möglich machen konnten. Das Dogma war damit abgeſchloſſen, aber ſeine allgemeine Anerkennung noch lange nicht. Große Teile der Kirche, welche die Beſchlüſſe von Chalcedon nicht aner-

kennen wollten, trennten ſich als „Monophyſiten“ (Bekenner der einen, göttlichen Natur) von der Reichskirche, die häßlichen theologiſchen Kämpfe tobten weiter. Gunſt oder Ungunſt höfiſcher Frauen ſchuf damals Kirchenlehren. Die Kaiſerinnen Pulcheria, Eudokia und Theodora ſpielten nacheinander eine große Rolle auf dieſem Gebiete, zum Teil ſehr romanhafte Damen, nicht immer mit zarter Hand eingreifend. Pulcheria gab einmal dem gegneriſchen Biſchof Dioskur einen Schlag ins Geſicht, davon ihm zwei Zähne ausfielen. Er ſchickte ſie nach Alexandrien mit der Aufſchrift: „Dies iſt die Frucht des Glaubens“. Vergeblich bemühten ſich die byzantiniſchen Kaiſer, den Riß völlig zu heilen. Eine Konzeſſion, durch die man die Monophyſiten zu gewinnen hoffte, daß Chriſtus nur einen, den göttlichen, Willen gehabt habe, rief nur neue Streitigkeiten hervor. Doch die Lehre von Nicäa und Chalcedon blieb die orthodoxe Lehre der Kirche und wurde auch als ſolche von den Vätern des Proteſtantismus anerkannt und feſtgehalten.

Alſo Entſtehung, Entwicklung und Abſchluß des erſten Dogmas. Dieſelbe muß uns zu mancherlei Erwägungen Anlaß geben.

Zunächſt ſehen wir: das Dogma iſt nicht eine göttlich geoffenbarte Wahrheit, ſondern eine geſchichtlich *gewordene* Erſcheinung, wohl, wie wir gleich ſehen werden, aus beſtimmten edeln Motiven hervorgegangen, aber zeitgeſchichtlich bedingt und mit Hilfe zeitgeſchichtlicher Anſchauungen und Ideen zu Stande gekommen.

Bei dieſem ſeinem Zuſtandekommen iſt es menſchlich, *ſehr* menſchlich zugegangen, und zwar in einer Weiſe, die weder nach der grundſätzlichen Auffaſſung noch nach der

praktiſchen Ausführung dem Weſen des Chriſtentums entſprach. Es war eine völlige Verkennung dieſes Weſens, war ein böſes, bis auf den heutigen Tag nachwirkendes Verhängnis für das Chriſtentum, daß es durch Konſtantin den Großen zur Staatsreligion erhoben wurde. Denn beſſer würde man ſagen, daß es dadurch erniedrigt wurde. Dieſer Herrſcher hat das Chriſtentum nicht angenommen aus innerer Ueberzeugung, ſondern aus Staatsraiſon, weil er es bei dem ſtarken Anwachſen des Chriſtentums und nach dem mißglückten Verſuch des Kaiſers Diokletian, dasſelbe auszurotten, für klüger hielt, ſich auf Seite der Chriſten zu ſtellen. Aber im Verhältnis der Religion zum Staat blieb alles beim Alten. Die römiſche Religion war, wie alle antiken Religionen, Staatsreligion. Der Staat, hier alſo der römiſche Kaiſer, beſtimmte, welche Götter verehrt werden und *wie* dies geſchehen ſollte. Dies mochte für das antike Heidentum paſſen, da bei ihm das Weſen der Religion nur in der Ausübung gewiſſer Ceremonien beſtand, nicht aber für das Chriſtentum, das eine beſtimmte innere freie Glaubensüberzeugung des Herzens erforderte. Indem Konſtantin der Große das Chriſtentum zur Staatsreligion erhob, wurde dasſelbe in ein Verhältnis zur Staatsgewalt eingezwängt, das ſeinem Weſen nicht entſprach, denn es kam jetzt die Ungeheuerlichkeit zu Tage, *daß der Staat beſtimmte, was geglaubt werden* ſollte. Dadurch wurde vernichtet, was das Weſen des Chriſtentums erfordert, eine *freie* perſönliche Herzensgeſinnung, und dadurch wurde der bibliſche Glaubensbegriff, das Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chriſto, verkehrt in ein Fürwahrhalten beſtimmter Lehrſätze, in welche das religiöſe Bewußtſein der Zeit ſich einkleidete. Dadurch wurde das ganze Weſen der chriſtlichen

Religion alteriert, man ſah es in der Lehre, und dieſe Lehre wurde von der Staatsgewalt vorgeſchrieben.

Es iſt darum völlig begreiflich, daß die verſchiedenen Parteien ſich mit dieſer Staatsgewalt gut zu ſtellen ſuchten. Mit den Einflüſſen am Hofe zu Byzanz wechſelten auch die Ausſichten der Parteien. Die Arianer wie die Orthodoxen antichambrierten bei den Miniſtern, bei Kaiſerinnen oder Prinzeſſinnen in Byzanz, um ihre Gunſt zu gewinnen. Bis zum Sieg der nicäniſchen Lehre in Konſtantinopel (381) kamen bald die Arianer, bald die Orthodoxen oben auf, je nachdem der Kaiſer oder andere Perſonen am Hofe es mit den einen oder den anderen hielten, und das geſchah in anmutiger Abwechſelung. Konſtantin ſelbſt hat nachher die Arianer wieder begünſtigt, ſeine Söhne, die das Reich erbten, ſchwankten hin und her, aber der Arianismus ſiegte zunächſt und wütete in der furchtbarſten Weiſe gegen die Nicäner. Theodoſius der Große ſtellte ſich dann wieder auf der letzteren Seite und verhalf der nicäniſchen Lehre zum endgiltigen Sieg. Aber rohe Gewalt und Willkür führte jetzt und in der Folgezeit die Entſcheidung herbei. Schon auf dem erſten ökumeniſchen Konzil in Nicäa unterwarfen ſich eine große Zahl von Biſchöfen aus Furcht vor der kaiſerlichen Strafe, und die ſich nicht unterwarfen, wurden in die Verbannung geſchickt. Schon hier iſt das Reſultat nicht ohne Intriguen, kaiſerliche Willkür und ſchwächliche Nachgiebigkeit erreicht worden. Mehr als einmal führte das Einſchreiten militäriſcher Gewalt oder roher Mönche die Entſcheidung nach dieſer oder jener Seite herbei. Selbſt ohne Blutvergießen ging es nicht ab. Unter der großen Zahl von Synoden iſt auch eine Räuberſynode von Epheſus (449), auf welcher der gewaltthätige Biſchof Dioskur von Alexan-

drien die Gegner ſeiner alexandriniſchen Lehre (welche die eine göttliche Natur Chriſti betonte) durch die Fäuſte handfeſter ägyptiſcher Mönche bearbeiten ließ, ſo daß der Patriarch Flavian von Konſtantinopel an den Mißhandlungen ſtarb und der römiſche Legat Hilarius nur durch die Flucht dem gleichen Schickſal entging.

Für die verſtandesmäßige Faſſung der Dogmen war, wie ſchon mehrfach erwähnt, die zeitgenöſſiſche griechiſche Philoſophie, die damals ihre Nachblüte in Alexandrien hatte, beſtimmend. Es war aber nicht ſo, daß dieſelbe etwa nur die formalen Begriffe des Denkens dargeboten hätte, ſowie im Mittelalter die Scholaſtik die Formen der ariſtoteliſchen Logik zur Verteidigung des römiſchen Dogmas benutzte, ſondern es wurde dadurch auch der Inhalt der chriſtlichen Lehre alteriert und erweitert. Und dies geſchah bei dem erſten Punkt, um den es ſich bei dem Dogma handelte, durch Aufnahme des Logosbegriffs in die Lehre von Chriſtus. Derſelbe bot die erſte Stufe zur weiteren Entwickelung nach dem Ziel, welches die Weſenseinheit Chriſti mit Gott und die Zweinaturenlehre feſtlegte. Dadurch war der geſchichtliche Chriſtus thatſächlich zu einem anderen Weſen geworden, nicht er, ſondern der Chriſtus der Spekulation bildete den Inhalt des Glaubens an Chriſtum, eines Glaubens, der dann nur in einem von der Staatsgewalt geforderten Fürwahrhalten beſtand. Gleichwohl müſſen wir die Schleiermacherſche Faſſung des Dogmas auch auf das erſte Dogma anwenden. Wir können in demſelben doch nichts andres ſehen als den Verſuch, einem religiöſen Drange Genüge zu thun und die Auffaſſung der Perſon Jeſu auf den entſprechenden Ausdruck zu bringen. Es war im Grunde doch nur die Verehrung für die Perſon Jeſu Chriſti, was den

inneren Beweggrund und Drang der Spekulationen über ſeine Perſon bildete. Freilich kam dies in den einzelnen Phaſen des chriſtologiſchen Kampfes dem einzelnen gewiß nicht immer klar zum Bewußtſein, der Kampf war in Wirklichkeit oft nur eine Machtfrage der einzelnen Parteien oder eine Frage der Hofgunſt, aber geſchichtlich iſt auch das erſte Dogma nicht anders zu betrachten als jedes andre, nämlich als der zeitgenöſſiſche Verſuch, eine religiöſe Idee auf den richtigen, verſtandesmäßigen Ausdruck zu bringen. Nur dadurch werden wir dem Dogma gerecht und können es verſtehen. Aber eine andre Frage iſt die, ob dies alſo gewordene Dogma für ewige Zeiten der Ausdruck ſein ſoll, durch den das religiöſe Bewußtſein ſeine hohe Auffaſſung der erhabenen Perſon Jeſu Chriſti ausdrückt. Die Orthodoxie verlangt dies, unſeres Erachtens ſehr mit Unrecht. Was durch die Gunſt des byzantiniſchen Hofes, auf gewaltſamem Wege, auf ſehr menſchliche und vielfach höchſt unwürdige Weiſe zu ſtande kam, das ſoll eine für alle Zeiten feſtſtehende, geoffenbarte Wahrheit ſein? Und wir Menſchen des 19. Jahrhunderts ſollen denken mit der Begriffswelt der Menſchen des 4. bis 7. Jahrhunderts? Das kann im Ernſte niemand zu behaupten wagen, das entſpricht weder dem Weſen chriſtlicher Frömmigkeit noch dem Weſen der proteſtantiſchen Kirche. Denn die chriſtliche Frömmigkeit iſt Herzensgeſinnung und deren Bethätigung im Leben, ſie hat an ſich wenig oder gar kein Intereſſe daran, wie der Verſtand eine religiöſe Wahrheit des Glaubens ſpekulativ verarbeitet und geſtaltet. Und der Proteſtantismus kann grundſätzlich eine für alle Zeiten giltige Lehrform nicht vorſchreiben, er hat die Verantwortung vor Gott dem Prieſtertum abgenommen und den Einzelnen in das Gewiſſen geſchoben, er hat damit die Kritik

an der überlieferten Kirchenlehre gefordert und thatsächlich ausgeübt. Darf sich diese Kritik nur bis zum 7. Jahrhundert zurückerstrecken und soll dann aufhören? Hat sie nicht ein Recht, sich auch auf die theologische Arbeit der Kirche des 4. bis 6. Jahrhunderts, sich auch auf das erste Dogma auszudehnen? Nun, die theologische Arbeit unsers Jahrhunderts hat sich in ihren kritischen Forschungen auch darauf erstreckt, und dies von Theologenschulen aller Richtungen, und sie hat an dem ersten Dogma doch auch sachlich manches auszusetzen gefunden und kann namentlich den Versuch, eine göttliche und eine menschliche Natur in Christo zu konstatieren, nur für mißglückt ansehen.

Einer der ersten Dogmatiker unserer Zeit, Lipsius, hat mit Recht bemerkt: „Wenn irgendwo, so ist beim christologischen Dogma die Geschichte desselben zugleich die Kritik. Man hat nur nötig, die für und wider geltend gemachten religiösen Interessen und dogmatischen Argumente aufmerksam zu verfolgen, um zu erkennen, daß nach jedem vermeintlichen Abschlusse des Dogmas die alten Gegensätze in neuer Form wieder erwachen, um sich also zugleich zu überzeugen, daß auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung nur ein Zusammensprechen, nicht aber eine Ueberwindung der Gegensätze möglich ist".

Der Grundfehler in der Schaffung des ersten Dogmas und in der darauf folgenden Entwicklung der Christologie liegt in dem falschen Religionsbegriff, den man hatte. Denn man sah die Religion in der Lehre, statt in Gesinnung und Leben. Dadurch wurde der Glaubensbegriff in ein Fürwahrhalten solcher Lehren verschlechtert, die nicht ein unmittelbarer Ausdruck der religiösen Empfindung waren, sondern die durch die spekulative Arbeit des Verstandes hindurchgegangen waren, d. h. man sah die Religion in der Zustimmung zu Dogmen.

In der Schaffung des christologischen Dogmas selbst aber war es der Grundfehler, daß eine historische Betrachtung der Person Christi völlig verloren ging. Man schien vollständig vergessen zu haben, daß Jesus als eine geschichtliche Persönlichkeit zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Volke auf Erden wandelte. Die moderne Betrachtungsweise aber sucht alle Vergangenheit geschichtlich zu betrachten, auch die Person und das Wirken Christi. Und darnach scheitert schon die Bestimmung der Wesenseinheit durch das erste Dogma an der geschichtlichen, durch die Erzählungen der Evangelien fest bezeugten Thatsache, daß auch bei der Person Jesu wie bei allen geschichtlichen Persönlichkeiten eine Entwicklung ihres Charakters wie ihrer Lebensaufgabe stattgefunden hat. Die Gotteinheit, die bei Jesu thatsächlich vorhanden ist, ist geworden, nicht a priori gegeben, sie ist eine religiöse und sittliche, nicht eine metaphysische. Durch letzteres ist die Thatsache einer Entwicklung logisch ausgeschlossen. Hatte man aber einmal diese metaphysische Einheit festgestellt, so mußte die Zweinaturenlehre von Chalcedon die notwendige Folge sein. Denn man wollte doch auch nicht aufgeben, daß Jesus ein wahrer und wirklicher Mensch war. Gottheit aber und Menschheit in einer Person ist in dem Sinne der Zweinaturenlehre ein logisches Unding. Denn sie vereinigt zwei völlig widersprechende Einheiten zu einem Ganzen: Jesus hatte darnach zugleich göttliche Eigenschaften und hatte sie zugleich nicht, er war zugleich allmächtig und zugleich ohnmächtig wie der Mensch, zugleich allwissend und zugleich in seinem Wissen beschränkt, zugleich ewig und zugleich vergänglich. Das ist gerade so, wie wenn man Aepfel und Nüsse, Pflaumen uud Birnen addieren sollte, so daß die Summe gleichzeitig Beides und doch als Ganzes

ein Drittes ist, gerade so, wie wenn man von einer geometrischen Figur sagen wollte, sie hat gleichzeitig die Eigenschaften des Dreiecks und diejenigen des Kreises. Zwei Naturen in einer Person, eine unveränderliche göttliche und eine wachsende menschliche — das widerspricht auch dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit, denn eine solche setzt als Ganzes eine sittliche Entwicklung voraus und eine persönlich sittliche Thätigkeit. Nur darin hat eine Persönlichkeit ihre Bedeutung und ihren Wert. Ohne dies ist auch eine Erlöserthätigkeit unmöglich. Denn „eine göttliche und folglich absolut vollkommene geistige Person, wie der göttliche Logos, unmittelbar hineingesetzt in einen Menschen und mit diesem in die Menschenwelt, kann gar keine moralisch zu lösende Aufgabe haben; sie ist ja schon von Hause aus die absolute Tugend und folglich auch die absolute geistige Kraft, die absolute Kraft des Guten — sie braucht nichts erst zu lernen, sie kann von Hause aus schon alles. Was ihr im menschlichen Leben zu thun und zu leiden vorgegeben wird, ist ihr ein bloßes Kinderspiel. Darum ist aber auch alles, was sie thut und leidet, als ihr Thun und Leiden betrachtet, eine pure Null, und moralisch angesehen durchaus wert- und bedeutungslos. Es ist der bloße Schein des Thuns und Leidens, sofern diese moralisch genommen werden".*) Die kirchliche orthodoxe Christuslehre von den zwei Naturen in einer Person führt entweder zur Annahme von zwei Personen oder zur andern Annahme, daß die menschliche Seite mit ihren Bedürfnissen, Bestrebungen und Leiden nur Schein war. Ein drittes giebt es nicht.

Man sagt nun wohl: die Person Christi mit ihrer göttlichen und menschlichen Natur ist ein Mysterium und

*) Rothe, Dogmatik II. S. 152.

an dieſes ſoll man nicht mit dem kritiſch ſichtenden Verſtande herantreten. Gewiß, die Perſon Chriſti, ſeine ganze Erſcheinung und Wirkſamkeit auf Erden iſt ein Myſterium, aber gerade die orthodoxe Lehre will dieſes Myſterium mit dem Verſtande *erklären*, und zwar auf eine Weiſe, daß es demſelben Verſtande neue Rätſel aufgiebt und ihn zwingt, das kaudiniſche Joch unlogiſchen Denkens zu paſſieren. Es ſteht aber nirgends geſchrieben, daß eine Verleugnung der Logik zum Kennzeichen des chriſtlichen Glaubens und chriſtlicher Frömmigkeit gehört. Glauben und Frömmigkeit haben dieſe Dinge nicht nötig. Sie glauben und bekennen es: in Chriſtus iſt vollendet erſchienen, was wir durch ihn werden ſollen, die Gotteskindſchaft, er iſt der Sohn Gottes, er ſtellt die Einheit mit Gott dar, und dies alles in dem Sinne, wie er es ſelbſt bezeugt hat und wie es bei einer geſchichtlichen und damit ſich entwickelnden Perſönlichkeit allein möglich iſt, nämlich im Sinne einer ſittlichen Einheit, einer Liebes- und Willenseinheit. Das iſt wohl ein Myſterium, aber es iſt geſchichtliche Thatſache. Was wir in Chriſto ſchauen und beſitzen, iſt kein Phantaſiegebilde, keine bloße Theorie, die ein ſcharfſinniger Kopf ausgeheckt hätte und der in der Wirklichkeit nichts entſpräche, es iſt wirkliche Geſchichte, es iſt da geweſen in einer beſtimmten Zeit, in einer lebendigen Perſönlichkeit, in einem Weſen von Fleiſch und Blut, von Menſchen nicht in Träumen und Hallucinationen, ſondern mit leiblichen Augen geſchaut und mit leiblichen Ohren gehört. Die geſchichtliche Betrachtung lockert den Glauben nicht, wie man ihr thörichterweiſe wohl ſchon vorgeworfen hat, ſondern ſie gilt ihm eine rechte feſte Stütze, denn hiſtoriſche Thatſachen und Perſönlichkeiten kann niemand aus der Welt ſchaffen. Die orthodoxe Chriſtuslehre ſchafft ein

luftiges, ſpekulatives und mythologiſches Gebilde, die hiſtoriſche Betrachtung hats mit einer Realität zu thun. Wie ſolche hiſtoriſchen Realitäten entſtehen und warum ſie in dieſen gewiſſen Perſönlichkeiten wirkſam werden, darüber iſt es überflüſſig, nachzugrübeln und ſich den Kopf zu zerbrechen. Strauß hat gemeint, es ſei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in eine Perſönlichkeit auszugießen. Das iſt wieder recht abſtrakt und a priori die Geſchichte konſtruiert und iſt dazu hiſtoriſch unwahr. Wenn man das Kleine vergleichen darf mit dem Großen und das Menſchliche mit dem Göttlichen, ſo hat in der That die Idee auf dem Gebiete der bildenden Kunſt ihre ganze Fülle ausgegoſſen in einen Michelangelo und auf dem Gebiet der Poeſie in einen Goethe. Warum ſoll dies auf religiöſem Gebiete unmöglich ſein? Es iſt möglich, denn es iſt Thatſache. Der Chriſt glaubt und bekennt, daß es in Chriſto Thatſache iſt, daß er mit Gott geeint iſt in vollendeter Kindſchaft, daß er der Sohn Gottes iſt und die Einheit mit Gott darſtellt; wie er das iſt, das mag ein Gegenſtand der Spekulation ſein, aber es iſt kein Gegenſtand des Heilsglaubens. Denn bei einer religiöſen Perſönlichkeit handelt es ſich doch um die Wirkungen, die von ihr ausgehen. Darum hat Melanchthon geſagt: an Chriſtum glauben heißt ſeine Wohlthaten erkennen. Darum konnten die Reformatoren, obwohl ſie in der Feſthaltung der chriſtologiſchen Formeln von Nicäa und Chalcedon mit den Katholiken übereinſtimmten, doch behaupten, daß die letzteren den rechten Glauben an Chriſtum nicht haben. Die Feſthaltung dieſer Formeln macht auch in Luthers Augen weder die Reinheit des reinen evangeliſchen Glaubens aus noch ſtellt ſie ihn ſicher. Denn wo das Vertrauen auf die in Chriſto geoffenbarte Gnade Gottes fehlt, iſt die Korrektheit der chriſto-

logiſchen Glaubensſätze ohne Bedeutung. „Die Originalität Luthers und ſeiner Genoſſen beſteht darin, daß ſie, unter der alleinigen Inſpiration ihrer Frömmigkeit oder vielmehr, wie ſie ſelbſt geſagt haben, unter der Herrſchaft des göttlichen Geiſtes, von der überlieferten Hülle auf den religiöſen Grund, von der theologiſchen Formel auf das chriſtliche Leben, vom Dogma auf den Glauben zurückgingen. Der Glaube, d. h. nicht ein einfaches Fürwahrhalten, ſondern ein Vertrauensakt, iſt die Pfahlwurzel der evangeliſchen Chriſtologie; der Gegenſtand dieſer Chriſtologie iſt nicht ein Geheimnis im Sinne eines heiligen und unantaſtbaren Rätſels, ſondern eine Offenbarung im Sinne einer göttlichen, dem Gewiſſen ſich aufdrängenden und das ganze geiſtige Weſen erneuernden Kundgebung“. Darum kann man orthodox ſein, ohne gläubig zu ſein, und man kann gläubig ſein, ohne orthodox zu ſein. Das heilbringende Bekenntnis heißt denn auch nicht: Chriſtus iſt weſensgleich mit Gott, ſondern: Chriſtus iſt mein Heiland und Erlöſer. Wer das von Herzen glaubt, und darnach ſein Leben geſtaltet, wer darauf vertraut und darin ſeinen einigen Troſt findet im Leben und im Sterben, der iſt ein Chriſt. Nicht das Weſen der Perſon Chriſti macht uns ſelig, ſondern die Wirkung ſeiner Perſon. Und auf dieſe religiöſen Wahrheiten, die das recht verſtandene Dogma enthält, könnten ſich alle einigen. Der Buchſtabe tötet, der Geiſt macht lebendig. Der Glaube eint, das Dogma trennt. Das hat die Entſtehung des erſten Dogmas hinlänglich gezeigt, und ſeine Geſchichte könnte auch für die Gegenwart Warnung genug ſein, nicht in der Stellung zum überlieferten Dogma, ſondern in Herzensgeſinnung und Leben, von Chriſto erfüllt und geſtaltet, das Weſen chriſtlicher Frömmigkeit zu erblicken.

Reformation und Kunſt.

Die gewaltige Machtſtellung, welche unſer deutſches Vaterland durch die großen Siege über Frankreich erlangt hat, iſt für die übrigen Völker Europas mehr ein Gegenſtand des Neides und der Furcht, als der Bewunderung oder gar der Freude. Es iſt vielmehr nur eine Freude, die wir da draußen vielfach laut werden hören, nämlich die Schadenfreude darüber, daß dies deutſche Reich, das nach außen hin ſo machtvoll daſteht wie nie zuvor, doch in ſeinem Innern noch ebenſo oder noch mehr zerklüftet iſt, als zuvor. Es wird keinem vernünftigen Deutſchen, bei allem Stolz, den er über ſeines Vaterlandes Größe empfindet, einfallen, dieſen Schaden zu leugnen, er wird auch zugeben, daß dieſe inneren Gegenſätze heute größer und gefahrdrohender ſind, als dereinſt. Denn was wollte es heißen, als dieſe inneren Gegenſätze lediglich politiſche waren, Gegenſätze der deutſchen Stämme und Territorien, Verſchiedenheit der Meinungen darüber, wie das zerriſſene Deutſchland politiſch geeint werden könnte? Es ging durch alles doch das eine mächtige Streben, die Antwort zu finden auf die Frage: Was iſt des Deutſchen Vaterland? Nun, da dieſe Antwort gefunden iſt, da kann, ſo ſcheint es, das deutſche Volk ſich den Luxus erlauben, innere Kämpfe zu führen, die früher vor dem einen gemeinſamen Streben nach Einheit in den Hintergrund gedrängt waren. Ach, wenn es nur ein Luxus wäre, wenn wir die Ueberzeugung haben könnten, daß die ſozialen und konfeſſionellen Gegenſätze und Zerklüftungen — denn

um dieſe handelt es ſich — gegenüber der kaum errungenen Einheit und Größe unſeres Vaterlandes ungefährlich wären, wir brauchten ihnen kaum ſo große Bedeutung beizulegen. Von der ſozialen Zerklüftung unſeres Volkes wollen wir hier nicht reden, wir haben es hier nur mit den konfeſſionellen Gegenſätzen zu thun. Aber auch nur bei dieſen — könnte einem nicht bange werden um die Zukunft einer Nation, deren verſchiedene Konfeſſionen ſich nicht genügen laſſen bei dem religiöſen und kirchlichen Gegenſatz, der an ſich ja ſchon ſchlimm genug iſt, bei denen vielmehr der eine Teil dahinſtrebt, dieſe Gegenſätze auch auf das geſamte geiſtige und Kulturleben der Nation zu übertragen. Das aber geſchieht gegenwärtig vom ultramontanen Katholizismus. Man ſchreibt katholiſche Weltgeſchichte, katholiſche Kultur-, Litteratur-, Kunſtgeſchichte, ſogar die Jurisprudenz wird nach dieſem Geſichtspunkte in katholiſchen Juriſtenvereinen gepflegt. Alle unſere großen Denker, Dichter, Künſtler, auf die das deutſche Volk ſtolz iſt, werden nach dem Maßſtabe des Katholizismus gemeſſen und, da ſie damit nicht ſtimmen, herabgezogen, mit Kot beworfen, in den Staub getreten. Es ſcheint, als ob man nichts mehr gemein haben *wolle* mit den Proteſtanten. Wir werden uns nicht wundern, wenn demnach die in katholiſchem Sinne denkbar tendenziöſeſte Geſchichtſchreibung eines *Janſſen* als die Blüte aller Geſchichtſchreibung geprieſen wird. Ein Curtius und Mommſen, ein Dahlmann, Ranke, Onken und Sybel ſind dagegen, wie man offen erklärt, nur Stümper. Es wäre zum Lachen, wenn es nicht ſo traurig wäre. Die Tendenz des berüchtigten Janſſenſchen Geſchichtswerkes iſt einfach die, nachzuweiſen, daß die Reformation die Quelle alles Unheils iſt für das deutſche Volk, daß ſie ſchuld iſt

am Sinken ſeiner politiſchen Größe, am Sinken ſeiner Wiſſenſchaft, ſeiner Kunſt, ſeiner geſamten Kultur. Und nach welchem Rezept wird dabei verfahren? Es lautet einfach: ſage was für deine Zwecke paßt und das andere verſchweige. Damit kann man freilich alles beweiſen. Denken wir uns, ein Geſchichtſchreiber wollte die Kulturzuſtände einer Stadt oder eines Landes in der erſten und in der zweiten Hälfte dieſes Jahrhunderts zeichnen. Vor 1850 erwähnt er lediglich alles Glänzende, nach 1850 lediglich alles Nachteilige; dort erzählt er nur von dem guten Kirchenbeſuch, von den vortrefflichen Schulen, von den vielen milden Stiftungen, die gemacht wurden, von den wenigen Armen, die es gab, von der Zucht in der Jugend, von dem Fleiß und der Tüchtigkeit der Bürger, von der Anſpruchsloſigkeit des Lebens, von der Blüte des Handwerks und Handels, und hier erzählt er nur von dem abnehmenden Intereſſe für die Kirche, von der Unbotmäßigkeit der Jugend, von den vielen Diebſtählen und anderen Verbrechen, von der Höhe des Armenbudgets, von dem überhandnehmenden Luxus, von der Hartherzigkeit der Reichen und der Unzufriedenheit der Armen, von unzüchtiger Litteratur und ſchamloſen Schauſpielen. Was müßte man da für ein Bild von jener und was für eins von dieſer Epoche in den Zuſtänden jener Stadt oder jenes Landes erhalten? Aber gerade ſo verfährt Janſſen in ſeiner „Geſchichte des deutſchen Volkes ſeit Ausgang des Mittelalters“. Und dies gilt dann auch insbeſondere von dem Gebiet, mit dem wir es hier zu thun haben, von dem Gebiet der Kunſt. Da lautet das Axiom der ultramontanen Geſchichtſchreibung: Die Reformation war der Tod der deutſchen Kunſt, der Proteſtantismus iſt überhaupt nicht förderlich für die Kunſt, wenn nicht gar ihr hinderlich und feindlich.

Nach der Geſchichtſchreibung Janſſens müßte man annehmen, daß von der Reformation an eine Periode der Unkultur in Deutſchland zu datieren ſei. Und doch hat man ſich allgemein gewöhnt, ſie als den Anfang einer neuen Epoche in der Weltgeſchichte anzuſehen, und auch die ultramontane Wiſſenſchaft kann ſich dieſer Gewohnheit nicht entziehen, wenn ſie nicht etwa, wie es vorgekommen iſt, auf den ſonderbaren Einfall kommt, die Eroberung Konſtantinopels durch die Türken, das Jahr 1453, als den Anfang der Neuzeit in der Weltgeſchichte anzuſehen. Jene Gewohnheit aber hat ſich doch nur darum feſtgeſetzt, weil ſich von ſelbſt die Ueberzeugung aufdrängt, daß von der Reformation an in der That eine gänzlich neue Zeit beginnt. Aber nicht vom Niedergang, ſondern vom Aufſchwung der Völker an pflegt man neue Zeitepochen zu datieren. Nur in einem Punkt ſcheint die ultramontane Geſchichtſchreibung Recht zu haben mit ihrer Behauptung, daß von dem Auftreten Luthers an eine Epoche des Niedergangs beginne, auf dem Gebiete der Kunſt, und zwar in erſter Linie weſentlich der bildenden Kunſt. Wie haben wir dieſe Behauptung zu beurteilen?

Wir Proteſtanten ſtehen in der Beurteilung der Vergangenheit unſerer Kirche und ihrer Leiſtungen ungleich günſtiger da, als die Katholiken. Denn wir geben unſerer Kirche weder die Eigenſchaft der unfehlbaren, noch diejenige der allein ſeligmachenden, wir machen weder aus Luther noch aus ſonſt einem Helden unſerer Kirche einen Heiligen, haben alſo auch keinen Grund, ihre Fehler und Gebrechen zu verſchweigen oder zu verhüllen. So geben wir auch von vornherein unumwunden zu, daß, ſchon prinzipiell betrachtet, der Proteſtantismus mit ſeiner Lehre und beſonders ſeinem Kultus der bildenden Kunſt ungleich weniger Nahrung

bietet als der Katholizismus; geben zu, daß die Reformation die bildende Kunſt Deutſchlands in ihrer Entwicklung unzweifelhaft gehemmt hat, daß ſie manche der Quellen verſiechen ließ, die im Mittelalter der Kunſt Nahrung gegeben und ihr zu einer glänzenden Blüte verholfen hatten, daß das unſinnige Wüten der Bilderſtürmer und die Greuel des Bauernkrieges tauſende der herrlichſten Kunſtwerke in Kirchen und Klöſtern zerſtörte. Es iſt nicht ſchwer, ein ganzes langes Kapitel der Reformationsgeſchichte anzufüllen mit Einzelheiten über Zerſtörung von Kunſtwerken. Insbeſondere in dem Bereich der zwingliſchen und calviniſchen Reformation wütete man eine Zeit lang in der unſinnigſten Weiſe gegen allen maleriſchen und plaſtiſchen Schmuck in den Kirchen, zerſchnitt die Gemälde, zerſchlug Altäre und Kruzifixe, vernichtete ſogar Glocken und Orgeln. Im Bauernkrieg gingen auf dieſe Weiſe beſonders in Schwaben und Franken eine Maſſe der wertvollſten Kunſtwerke zu Grunde. Manche der im Mittelalter begonnenen großen Kirchen blieben im Bau ſtehen, weil die Mittel zu ihrer Vollendung nicht mehr floſſen. Beiſpiele davon haben wir in vielen deutſchen Städten. Die geſamte Kunſtthätigkeit, die bis dahin weſentlich für die Kirchen gearbeitet hatte, geriet ins Stocken, weil keine Beſtellungen mehr einliefen. Die Künſtler verloren dadurch vielfach ihren Lebensunterhalt, ſogar ein Meiſter wie Hans Holbein d. J. mußte, weil er in dem kunſtfeindlich gewordenen Baſel keine Beſchäftigung mehr fand, um des lieben Brodes willen nach England auswandern. Wir unterſchreiben alſo vollſtändig, was Johannes Scherr gelegentlich bemerkt: „Nur konfeſſionelle Beſchränktheit könnte leugnen, daß die deutſche Kunſt, vorab die bildende, vor der Reformation höher ſtand als nach der-

ſelben. Nahezu zwei Jahrhunderte lang brachte die Baukunſt, Bildnerei und Malerei nichts mehr in Deutſchland zuwege, was den Schöpfungen dieſer Künſte unmittelbar vor oder gleichzeitig mit der Kirchenſpaltung gleichzuſtellen wäre“.*)

Alſo in dieſer Beziehung: Der Wahrheit die Ehre! Aber weil ihr die Ehre gebührt, darum dürfen wir auch von der Geſchichtſchreibung verlangen, daß ſie nicht ungerecht und blindlings urteilt, daß ſie bei hiſtoriſchen Ereigniſſen der Sache auf den Grund geht und die tiefer liegenden Urſachen von augenblicklichen Anläſſen unterſcheidet, daß ſie einzelne Auswüchſe nicht verallgemeinert zu einer Geſamtſchuld, daß ſie hier insbeſondere nicht dem Proteſtantismus als ſolchem prinzipiell zur Laſt legt, was dem falſchen Eifer einzelner, was aber auch der Geſamtlage der Verhältniſſe zuzuſchreiben iſt. Es wird kein Menſch behaupten können von dem Proteſtantismus des 19. Jahrhunderts, daß er prinzipiell feindlich der bildenden Kunſt und deren Verwertung zu kirchlichen Zwecken gegenüberſtehe. Wenn man das vom Proteſtantismus des 16. Jahrhunderts nicht, oder wenigſtens vorzugsweiſe nicht ſagen kann, ſo werden dafür alſo andere Gründe als prinzipielle Abneigung vorhanden ſein. So müſſen wir doch zu einer gerechteren Beurteilung der Sache gelangen.

Da iſt denn von vornherein feſtzuhalten, daß doch die Höhe der Kunſtleiſtung Deutſchlands im Mittelalter längſt überſchritten war, als die Reformation begann. Die Heldenthat Luthers fand doch nur darum einen ſo günſtigen Boden in Deutſchland, weil dieſer Boden längſt vorbereitet war. Er war nur der Mund, der ausſprach, was Tauſende und

*) Germania. S. 240.

Millionen ſchon lange vor ihm gedacht und empfunden hatten. Seine That bedeutete eine Auflehnung der chriſtlichen Perſönlichkeit gegen den kirchlichen religiöſen Zwang, und dieſe That iſt doch nur darum geglückt, weil dieſe Auflehnung längſt in den Gemütern ſich regte. Das fünfzehnte Jahrhundert zeigt das Erwachen des Rechtes der Perſönlichkeit auf allen Gebieten. Das aber bedeutete für die klaſſiſche Kunſt des Mittelalters Niedergang und Vernichtung. Denn die Gotik iſt eine großartige geſchloſſene Einheit, die keine individuelle Neigung duldet. Man verſuchte mit ihr die neuen Elemente, die über die Alpen herüberdrangen, wohl in Verbindung zu ſetzen, aber man zerſtörte damit nur den feſtgeſchloſſenen Organismus des gotiſchen Stils. Das 15. Jahrhundert zeigt ihn darum im Niedergange, die Zeit der Schöpfung der aus einem Guß gewordenen großen gotiſchen Dome iſt vorüber, das ſubjektive Element der Ornamentik drängt ſich in den Vordergrund, und ſo ſchafft man nur noch kleinere Werke, Kanzeln, Tabernakel, Altarſchreine, Brunnen, in denen oft eine glänzende Phantaſie ſich zeigt, die aber dem Syſteme der Gotik völlig widerſprach. Hat ſie auch in Deutſchland lange noch ſich gehalten, ſo war ihr inneres Weſen zerſtört, ehe die Welt etwas von Luther wußte.

Die nachteilige Wirkung der Reformation auf die Kunſt kann ſich alſo weſentlich nur auf die Plaſtik und Malerei beziehen. Hier iſt thatſächlich eine ſolche nachteilige Wirkung eingetreten durch den Uebereifer und Unverſtand einzelner Neuerer, wie dadurch, daß die neugeſtaltete Kirche durch ihre Lehre und ihren Kultus der Kunſt weniger Nahrung bot. Dieſe hatte ihr die römiſche Kirche bisher geboten, aber das iſt auch alles, was ſie zur Hebung der

Plaſtik und Malerei im 15. Jahrhundert beigetragen hat, denn der Aufſchwung dieſer Künſte, ihre Schöpfung von Werken, die kunſtvollendeter und äſthetiſch wertvoller waren als die früheren, alles das hat ſich doch gerade durch das Erwachen und Erſtarken des Subjektivismus vollzogen, alſo im Gegenſatz gegen das Weſen der römiſchen Kirche, im Gegenſatz gegen die geſchloſſene Kunſt des Mittelalters und deſſen ganzes Syſtem, welchem die Natur, deren Beachtung den Kunſtwerken größeren Wert verlieh, als ſündlich galt. Wie in der Wiſſenſchaft die Myſtik das Recht des Gemüts geltend machte gegen die dürre Verſtandesarbeit der Scholaſtik, ſo erfährt auch die bildende Kunſt durch ihre Loslöſung von den Banden der ſtreng geregelten Architektur, durch feinere Beobachtung der Natur und des Lebens eine Verinnerlichung und Vertiefung. Bis ins 14. Jahrhundert reicht dieſe Richtung zurück, und Künſtler wie Meiſter Stephan, die Brüder Hubert und Jan van Eyk, Martin Schongauer, Adam Krafft, Michel Wohlgemuth ſind doch nicht mehr die Meiſter mittelalterlich gebundener Kirchlichkeit, ihre Heiligen werden zu wirklichen Menſchen, wie ſie damals lebten, die Madonna wird zu einer wirklichen Mutter und das Jeſuskind zu einem wirklichen Kinde; „für den Goldgrund, welcher alles in ein ideales Reich verſetzt, iſt die Zeit jetzt vorüber, in die freie Natur mit Thal und Strom, bemoſten Felſen und grünen Bäumen, mit Burgen und Städten, welche die Menſchen traulich hineingebaut, oder mitten ins gemütliche bürgerliche Gemach ſind die heiligen Geſtalten der heiligen Ueberlieferung, Chriſtus und die Gottesmutter, die Apoſtel und die Heiligen verſetzt“. Das alles aber ſind Dinge, welche doch die katholiſche Kirche als ſolche wahrhaftig nicht gefördert hat, welche doch wahrhaftig von den

Prinzipien der Reformation nicht verneint, sondern gerade gefördert wurden. Der neue Glaube an sich hat auch den größten Künstler, in dem diese Entwicklung der damaligen deutschen Kunst ihren Höhepunkt erreichte, Albrecht Dürer, wahrhaftig in seiner Kunstthätigkeit nicht gestört. Als entschiedener Anhänger Luthers und der reformatorischen Lehre, der er bis an sein Lebensende treu blieb, hat er noch viele seiner herrlichsten Werke geschaffen. Die Geistesfreiheit, die der Protestantismus schuf, hätte also auch der bildenden Kunst nur förderlich sein können, wenn eben nicht andere Umstände dazugekommen wären, die man aber ins Auge fassen muß, wenn man zu einem gerechten Urteil gelangen will. Und wenn man das thut, dann wird man bald zu der Erkenntnis kommen, daß die Störung, welche die bildende Kunst seitens der Reformation erfuhr, nichts anderes denn eine der geschichtlichen Notwendigkeiten ist, welche die Geschichte oft einschlägt, um zu höheren Zielen zu gelangen, ihr Weg geht allenthalben über Trümmer diesen höheren Zielen entgegen.

Die Christen der ersten Jahrhunderte hat man für ihre geringen Kunstleistungen damit zu entschuldigen gesucht, daß man sagte: wer sein Brot in Thränen ißt, wird selten an Kunstpflege denken. Das ist ganz richtig. Aber gilt nicht ganz dasselbe für den Protestantismus des 16. Jahrhunderts? Er war doch gegenüber den herrschenden Gewalten und der römischen Kirche ganz in derselben Lage, wie einst die Christen der drei ersten Jahrhunderte gegenüber dem römischen Staat. Was war denn die Reformation? Sie war ein Aufschrei des deutschen Gewissens gegenüber römischer Vergewaltigung, sie war ein Wiedererwachen der Freiheit eines Christenmenschen gegenüber dem kirchlichen Zwang, sie

war ein Zurückgehen auf die religiöse Innerlichkeit, welche Christus selbst in seinen Worten verlangt hatte, gegenüber der katholischen Veräußerlichung der Religion. Es handelte sich also in der Reformation nur und einzig um religiöse Fragen, und vor dem gewaltigen Geisteskampf, der dabei entstand, traten künstlerische und ästhetische Fragen ganz von selbst in den Hintergrund. Denn der Kampf entstand, weil man jenen Aufschrei des Gewissens zu ersticken suchte, weil man jene Freiheit des Christenmenschen nicht anerkennen wollte, und nun mußte sich auch für jene Zeit der Satz bewähren: inter arma silent musae, im Krieg müssen die Musen schweigen, muß die Pflege der Kunst vor wichtigeren Fragen zurücktreten.

Und die Bilderstürmer? Auch hier liegt eine Parallele mit dem Urchristentum nahe. Man hat demselben Kunstfeindschaft vorgeworfen und stützt sich dabei auf die Aussprüche einzelner Kirchenväter und sonstiger kirchlicher Schriftsteller, und es ist nicht schwer, aus denselben ebenso eine Reihe kunstfeindlicher Aeußerungen zusammenzustellen, wie aus den Schriften von Anhängern der lutherischen Reformation. Aber man ist durch die Auffindung altchristlicher Kunstdenkmäler wie durch eine nähere Prüfung der altchristlichen Litteratur doch jetzt allgemein zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Abneigung vieler Christen gegen die antike Kunst sich doch nicht gegen die Kunst als solche richtete, die haben die alten Christen ja selbst ausgeübt, sondern gegen deren Quellen, die antike Mythologie, gegen deren Verwertung im heidnischen Kultus; die alten Christen sahen in den antiken Götterbildern nicht ästhetische Produkte wie wir, sondern sie betrachteten sie als Götzenbilder, und es ist ganz natürlich, daß im Uebereifer des Kampfes einzelne

zu einseitigen spiritualistischen Anschauungen sich hinreißen ließen. Gerade so verhält es sich in der kirchlichen Bewegung des 16. Jahrhunderts. Man muß doch überall bei historischen Ereignissen unterscheiden zwischen Veranlassung und Ursache. Daß die Ursache des deutsch-französischen Krieges von 1870 die Kandidatur des Prinzen von Hohenzollern auf den spanischen Thron gewesen wäre, wird niemand behaupten wollen, das war nur die augenblickliche Veranlassung, die Ursachen lagen tiefer, wie jedermann weiß. So liegen die Ursachen der Bilderstürmerei des 16. Jahrhunderts nicht in der neuen reformatorischen Lehre, sondern sie liegen in dem Mißbrauch, der mit den Bildern in der römischen Kirche getrieben wurde. Dieser Mißbrauch ist freilich in der römischen Kirchenlehre als solcher nicht begründet, aber die Praxis ist tausendmal eine andere als die Lehre. Die Verehrung der Bilder hatte in Wirklichkeit eine Gestaltung angenommen — und sie hat eine solche heute noch in romanischen Ländern — daß man sich nicht wundern kann, wenn man darin etwas Heidnisches sah, wenn man auch nicht im stande war, die Kunstwerke in den Kirchen als ästhetische Gebilde zu betrachten, sondern sie direkt als Götzen bezeichnete, die man entfernen müsse. So rief ein Extrem das andere, ein Mißbrauch den andern hervor. In allen Zeitepochen, die neuschöpferisch in die Weltgeschichte eingreifen, hat es Schwarmgeister gegeben, welche die ruhige Entwicklung störten durch ihren falschen Eifer und ihre doch meist aus unlauteren, persönlichen, selbstsüchtigen Beweggründen entspringende verkehrte Thätigkeit. So war es im 16. Jahrhundert auf religiösem, so in der französischen Revolution auf politischem, so in unsern Tagen auf sozialem Gebiet. Es war unausbleiblich, daß man da-

mals, um dem Mißbrauch der Bilder zu ſteuern, in die entgegengeſetzte Einſeitigkeit verfiel und die Bilder ganz aus den Kirchen entfernte, es iſt auch nichts Merkwürdiges, daß es damals wie zu allen Zeiten rohe Volkshaufen gab, welche die neugeſchaffene Lage der Freiheit nach ihrer Weiſe und ſo wie ſie es verſtanden, ausbeuteten. Daß man dagegen von Seiten der Obrigkeit nicht überall mit der nötigen Energie einſchritt, das müſſen wir von unſerm Standpunkte aus ebenſo beklagen und verwerflich finden, wie den Unverſtand überhaupt, der gegen die Bilder wütete. Wir wiſſen aber auch, daß man dieſen Unverſtand ſchon damals ebenſowenig überall billigte, daß man ihn am wenigſten billigte an maßgebender Stelle, bei Luther ſelbſt. Der Kurfürſt von Sachſen iſt mit der größten Energie gegen die Bilderſtürmer eingeſchritten, wie dies auch anderwärts, beſonders in Belgien und Schottland geſchah. Und Luther? Nun wir wiſſen, daß er gegen den ausdrücklichen Befehl ſeines Landesherrn, mit Gefahr ſeines Lebens, denn er war in Bann und Acht, von der Wartburg nach Wittenberg eilte, daß er dort eine Woche hindurch jeden Tag einen ſcharfen Sermon gegen die Bilderſtürmer und Schwarmgeiſter hielt, wodurch es ihm gelang, Ruhe zu ſtiften. Niemand hat ſchärfer dieſen ganzen Unverſtand verurteilt als Luther ſelbſt, bei niemanden wäre auch der Vorwurf der Bilder- und Kunſtfeindſchaft weniger angebracht als bei ihm. Auch ein Janſſen muß bekennen: „Was die kirchliche Kunſt anbelangt, ſo hatte ſich Luther wiederholt zu Gunſten derſelben geäußert“. Wir haben eine ganze Reihe von Ausſprüchen, in denen Luther zu Gunſten der Kunſt ſich ausſpricht. So ſagt er in der Vorrede zu ſeinem geiſtlichen Geſangbüchlein von 1514: „Ich bin nicht der Meinung,

daß durch das Evangelium ſollten alle Künſte zu Boden geſchlagen werden, wie etliche Abergeiſtliche fürgeben, ſondern ich wollte alle Künſte, ſonderlich die Muſika, gerne ſehen im Dienſte deſſen, der ſie geſchaffen hat". Aehnlich ſpricht er ſich in einem der Sermone gegen die Bilderſtürmer grundſätzlich über die Verwendung der Kunſt im Gotteshauſe aus: „Es iſt beſſer, man male an die Wand, wie Gott die Welt ſchuf, wie Noah die Arche bauet und was mehr guter Hiſtorien ſind, denn daß man ſonſt irgend weltlich unverſchämt Ding malet; ja wollte Gott, ich könnte die Herrn und die Reichen dahin bereden, daß ſie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häuſern vor jedermanns Augen malen ließen, das wäre ein chriſtlich Werk. So weiß ich auch gewiß, daß Gott will haben, man ſolle ſein Work hören oder gedenken, ſo iſt mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen ſollte Bilder davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, wenn ich Chriſtum höre, ſo entwirft ſich in meinem Herzen ein Mannesbild, das am Kreuze hänget, gleich als ſich mein Antlitz natürlich entwirft ins Waſſer, wenn ich darein ſehe: iſts nun nicht Sünde, ſondern gut, daß ich Chriſti Bild im Herzen habe, warum ſolls Sünde ſein, wenn ichs vor Augen habe?" So erklärt Luther auch in dieſen Reden gegen die Bilderſtürmer, im Geſetz Gottes ſei nur verboten, vor Gott ein Bild zu machen und es anzubeten, warum ſollten ſie aber nicht ein Kruzifix oder eines Heiligen Bild in der Kirche haben? Es ſei doch nichts dagegen einzuwenden, daß man ſolche Bilder an die Wände male, „um des Gedächtniſſes und beſſeren Verſtandes willen", wie er ſich ausdrückt. Wir ſehen, wie Luther darin die einzig richtige Stellung zu dieſer Frage der Bilder in der Kirche einnimmt: er will ſie nicht ausſchließen oder gar

zerstört haben, er wünscht vielmehr, daß die Darstellung künstlerischer Gegenstände in den Kirchen noch vermehrt werde, aber er läßt sie nur als Schmuckgegenstände dienen und nicht als Kultusgegenstände. So ist auch thatsächlich in den Ländern des Luthertums die überlieferte Ausschmückung der Gotteshäuser treuer bewahrt worden, als in denjenigen, die unter dem Einfluß der schweizerischen Reformation standen. Daß Zwingli und Calvin in diesem Punkte radikaler verfuhren, erklärt sich sowohl aus ihrer persönlichen Eigenart, die nüchterner und verstandesmäßiger war als diejenige Luthers, als auch aus dem größeren Mißbrauch der Bilder, den sie vor Augen gesehen hatten. Zwingli wenigstens hatte in Mariä Einsiedeln, dem weltberühmten Wallfahrtsort, wo er eine Zeit lang Priester war, den ganzen damaligen Schwindel und Mißbrauch des Bilderdienstes gründlich kennen gelernt. Daraus erklärt sich unschwer, wie er von den Bildern schlechtweg als von Götzen redet. Daß er so wenig wie Calvin der Kunst an sich feindlich gegenüber stand, zeigt seine Entrüstung über unwürdige Darstellung der Heiligen, ein Beweis zugleich, wie tief auch die Kunst in das allgemeine Verderben der Kirche mit hineingezogen war. So sagt Zwingli gelegentlich: „Und wenn die Götzen gleich kein Gottes Gebot hätten, dennoch haben sie einen so ungestalten Mißbrauch, daß man sie nicht dulden sollte. Hier steht eine Magdalena so buhlerisch gemalt, daß auch alle Pfaffen je und je gesprochen haben: Wie könnte einer dabei andächtig seine Messe feiern? Dort steht ein Sebastian, Mauritius und der fromme Johannes Evangelist, so junkerhaft, kriegerisch und kupplerisch gemalt, daß die Weiber daraus Anlaß nehmen zu beichten". Aehnlich klagt auch Calvin in seinem Hauptwerk, den Institutionen, über Gemälde

und Statuen der Heiligen, die gradezu obscön seien, über Mariendarstellungen, die eher wie Bilder von frechen Buhlerinnen aussähen. Solche Erfahrungen mochten auch das ihre dazu beitragen, daß die schweizer Reformatoren in das andere Extrem verfielen und das Verständnis für den künstlerischen Schmuck in den Kirchen verloren. Gleichwohl haben wir aber auch von ihnen eine Reihe von Aussprüchen, aus denen hervorgeht, daß sie die Bildwerke an sich nicht aus der Welt schaffen wollen, sondern sie nur da entfernen, wo sie Anlaß zur Abgötterei bieten können. „Wo die Gefahr der Abgötterei nicht ist, da darf man sich um die Bilder nicht bekümmern", sagt Zwingli in seinem Werk über die wahre und falsche Religion. Er läßt darum insbesondere die Glasmalereien an den Kirchenfenstern gelten, weil diese Bilder niemals Kultusgegenstände gewesen seien. Auch von Calvin hören wir, wie er sich gegen den Vorwurf verteidigt, als sei er so engherzig, überhaupt keine Bilder dulden zu wollen. Auch die Bildhauerei und Malerei seien Gaben Gottes, und die richtige Anwendung derselben könne auch zur Ehre Gottes geschehen, aber sie seien in Mißbrauch und zum Verderben der Seele angewandt worden.

Mögen wir nun auch bedauern, daß Zwingli und Calvin in ihrer Heimat unzweifelhaft zu wenig energisch der Bilderstürmerei entgegengetreten sind, daß sie in der Ausgestaltung ihres Kultus zu radikal und zu einseitig verfuhren, so geht aus allen diesen Aussprüchen der Reformatoren und insbesondere aus dem Verhalten Luthers deutlich hervor, daß der Protestantismus der bildenden Kunst nicht prinzipiell feindlich gegenüberstand, daß jene Bilderstürmerei des Reformationszeitalters, die jeder vernünftige Mensch beklagen und für sehr thöricht und völlig wider-

ſinnig halten wird, doch nichts anderes war, als die geſchichtlich erklärliche Folge des ungeheuren Mißbrauchs, der in der römiſchen Kirche mit den Bildern getrieben worden war. Auf dieſen Mißbrauch folgte nur der Rückſchlag, wenn der Proteſtantismus zu einſeitig die Verwertung der Kunſt aus ſeinen Kultusräumen verbannte.

Man muß aber auch hier wieder gerecht ſein und bedenken, daß das Weſen der neugeſtalteten Kirche der Kunſt überhaupt weniger bedurfte, darum kein Wunder, daß es dieſelbe zunächſt nicht förderte. Das Mittelalter hatte das ganze Chriſtentum veräußerlicht: es hatte die Kirche zu einem Weltreich gemacht, es hatte die ganze Frömmigkeit in äußerlicher Werkheiligkeit aufgehen laſſen, es hatte aus dem Gottesdienſte die Predigt faſt gänzlich entfernt, die Meſſe zum Mittelpunkt des Kultus gemacht und demſelben ein Gepränge verliehen, daß er weſentlich auf die Sinne wirkte, daß es jedenfalls dabei mehr zu ſchauen als zu hören gab. Der Proteſtantismus hat die Innerlichkeit der Religion und des religiöſen Lebens wieder hervorgehoben, er hat im Kultus die Predigt in den Vordergrund geſtellt, es kam ihm in demſelben weniger auf Sinneneindruck, als auf Verſtändnis des Gotteswortes und deſſen Geſtaltung im Leben an, er hat dazu den Dienſt der Heiligen und der Jungfrau als dem urſprünglichen Weſen des Chriſtentums widerſprechend zurückgewieſen. Das alles war natürlich der Kunſt nicht förderlich, ſchnitt ihr in der That Quellen ab, durch die ſie vorher belebt worden war. Aber jene Neuerungen oder vielmehr Wiederherſtellungen der urſprünglichen bibliſchen Auffaſſung des Chriſtentums ſind doch wahrlich nicht aus Verachtung der Kunſt hervorgegangen, ſondern aus rein religiöſen Motiven, die zunächſt mit der Kunſt gar

nichts zu thun hatten, und wenn letztere dabei zu kurz kam, so lag das in der Natur der Sache.

Und schließlich, wenn das 16. Jahrhundert keine großen Künstler mehr hervorbrachte, wenn der eigentliche Maler der Reformation, Lukas Kranach, nur ein Künstler zweiten Ranges ist — ja wer kann die Frage beantworten, warum mit Dürer der Höhepunkt der deutschen Kunst erreicht war, warum von da an zunächst keine Genies ersten Ranges mehr in Deutschland erstanden? Sie wären auch nicht erstanden, wenn man Luther sofort nach seinem ersten Auftreten als Ketzer verbrannt und so sein ganzes Werk im Keime erstickt hätte. Der Katholizismus mag wohl der künstlerischen Thätigkeit ein weiteres Feld zum Arbeiten bieten, aber Genies zu schaffen, liegt doch auch nicht in seiner Macht. Lukas Kranach wäre als Katholik jedenfalls kein besserer Maler geworden, wie als Protestant. Die erneuerte, Kirche hätte auch größere Künstler als ihn ertragen, wenn solche erstanden wären. Hat sie doch den größten von allen deutschen Künstlern ertragen, einen Albrecht Dürer. Er war von Anfang an mit Begeisterung den Werken Luthers zugethan und blieb ein überzeugungstreuer Protestant bis zu seinem Ende. Schon alsbald nach dem Auftreten Luthers schrieb Dürer an Spalatin, daß er gerne den großen Mann abkonterfeien möchte, der ihn aus so großen Aengsten geholfen. Voll leidenschaftlichen Schmerzes sind die Notizen in Dürers Tagebuch, als er, er war gerade auf einer Reise in den Niederlanden, in Antwerpen hörte, Luther sei auf der Rückreise von Worms, wie damals alle Welt meinte, von kaiserlichen Reitern aufgehoben und damit unzweifelhaft dem Tode verfallen. „O Gott", heißt es hier, „Luther ist tot, wer wird uns hinfort das heilige Evangelium so klar fürtragen, ach Gott, was hätte er uns

noch in 10 oder 20 Jahren schreiben mögen. O ihr alle frommen Christenmenschen, helft mir fleißig bitten und beweinen diesen gottgeistigen Menschen und Gott bitten, daß er uns einen andern erleuchten Menschen send". Man hat von Seiten der ultramontanen Geschichtschreibung versucht, auch diese reformatorische Gesinnung Dürers in Zweifel zu ziehen. Für das Theologengezänk hatte er freilich wenig Verständnis, aber, wie ein neuerer Kunsthistoriker sagt: „gegenüber solcher heiligen Leidenschaft ist es freilich müßig und kleinlich zu fragen, wie sich denn Dürer bei der Dogmenabrechnung, die später zwischen Rom, Luther, Zwingli, Calvin erfolgte, verhalten hätte. Mit dem Herzen hat er die Frage nach dem Heil gestellt und von der Macht des Herzens erhoffte er, daß auf dem Boden des Evangeliums sich die Gemeinschaft aller Gläubigen herstellen werde". Diese Kraft seiner durch und durch religiösen Natur tritt in Dürers Kunstwerken vor und nach dem Auftreten Luthers und seiner Begeisterung für ihn zu Tage, sein Anschluß an Luthers Reformation hat seinem künstlerischen Genius wahrhaftig die Schwingen nicht gelähmt. Dieser Zug religiöser Gemütstiefe, nicht eine Verherrlichung des katholischen Dogmas zeigt sich schon in seinen vorreformatorischen Werken, vor allem in dem von ihm geschaffenen Christustypus. „Im Gegensatz zu dem altchristlichen Typus und zur Bearbeitung desselben bei Schongauer und dem älteren Holbein deutet dieser energische Kopf an, daß die Erlösung nicht bloß Leiden, sondern auch That ist; er zeigt nicht bloß hohe Milde und Güte, sondern auch Willenskraft: man glaubt es, dieser Christus hat Arme zu helfen". Und das nach fast unbeschränktem Urteil größte Werk, das Dürer geschaffen hat, seine in der Münchener Pinakothek befindlichen vier Apostel, sie sind,

wie er in den ſpäter abgeſchnittenen Unterſchriften der Bilder es ſelbſt bezeugt hat, ein Erzeugnis ſeiner erneuerten religiöſen Lebensanſchauung. Sie zeigen die durch die Reformation wieder zur klaren Erkenntnis gelangte Wahrheit, daß das tief Chriſtliche und das recht Menſchliche keine Gegenſätze ſind, wie die mittelalterliche Weltanſchauung gemeint, denn dieſe vier Apoſtelgeſtalten, Johannes und Petrus, Paulus und Markus, ſie ſtellen die Vereinigung dar der vier Urtypen menſchlicher Charaktere, der vier Temperamente mit den verſchiedenen Geſtaltungen der religiöſen Weltanſchauung und des chriſtlichen Lebens, wie dieſe den einen gemeinſamen Glauben menſchlich doch verſchieden zum Ausdruck bringen. Wir ſehen die reiche religiöſe Empfindung in der Figur des Johannes, die ſtets zum Handeln drängende Willenskraft des Paulus, während uns bei Petrus mit ſeinen zuſammengekniffenen Lippen und etwas mürriſchen Geſichtszügen der melancholiſche ernſte Zug, der jeder religiöſen Empfindung anhaftet, und bei Markus mit ſeinen leuchtenden Augen das Feuer des Sanguinikers entgegentritt. „Die deutſche Malerei hat kein größeres Werk geſchaffen als dieſes; dieſes Werk iſt in ſeiner Art ſo unmeßbar an Lebensinhalt und ſo groß als künſtleriſche That, wie nur irgend ein Meiſterwerk Raphaels oder Lionardos, hält man nur feſt an den Unterſchieden deutſcher und italieniſcher Art und damit an der Verſchiedenheit in der Wertabſchätzung der reinen Schönheit und des Charakteriſtiſchen“.

So wird kein Menſch behaupten können, daß die Abwendung vom katholiſchen Glauben lähmend auf die Kunſt Dürers eingewirkt hätte. Der große Meiſter war 57 Jahre alt, als er 1528 ſtarb, und wir begreifen die Klage Luthers

und Melanchthons bei seinem Tode. Hätten sie doch erwarten dürfen, daß er bei längerem Leben noch manches Werk im geläuterten und vertieften Sinn des reformatorischen Christentums geschaffen hätte. Sie hatten an ihrem Freunde Kranach für Dürer freilich keinen vollen Ersatz. Gleichwohl dürfen wir auch diesen Meister mit Ehren unter den Künstlern nennen, an denen die ultramontane Behauptung, daß die Reformation die deutsche Kunst ertötet habe, zu Schanden wird. An gediegener malerischer Technik steht er doch den Besten an der Seite, aber was ihm an genialer Erfindungs- und Gestaltungsgabe abgehen mag, das wird reich ersetzt durch seine echt deutsche Innigkeit und die Gemütstiefe, mit welcher sowohl seine Darstellungen aus der heiligen Geschichte wie aus der antiken Mythologie und Sagenwelt durchdrungen sind. Es ist ja nicht zu leugnen, daß seine große Altartafel in der Stadtkirche zu Weimar und das Altarbild in Wittenberg, durch welche er seine Kunst direkt in den Dienst des reformatorischen Bekenntnisses stellte, eben durch zu spezifisch allegorisierende Darstellung der Lehre des Protestantismus für den modernen Beschauer etwas kaltes an sich haben, aber wir dürfen solche Bilder nicht nach dem Maßstabe unserer modernen Empfindung beurteilen, wir müssen uns in jene Zeit versetzen, und da werden wir erkennen, daß nicht kalte verstandesmäßige Ueberlegung, sondern religiöse Begeisterung auch diese Werke geschaffen hat. Der Hochaltar in der Stadtkirche zu Schneeberg reiht sich dem Besten an, was die mittelalterliche Allegorik in Darstellungen von Cyklen des Erlösungs- und Heilswerkes Christi hervorbrachte. Daß Kranach nicht zu den Malern ersten Ranges zählt, lag in den Schranken seiner Begabung und künstlerischen Fähigkeit,

nicht in dem reformatoriſchen Glauben, dem er ſich wie Dürer zugewandt. Hätte die Vorſehung gewollt, daß nun auch in Sachſen größere Meiſter entſtanden, der Proteſtantismus, der dort noch dazu ein lutheriſcher war, wäre ihnen gewiß ebenſowenig ein Hindernis ihrer Thätigkeit geweſen, wie den großen Meiſtern der calviniſche Proteſtantismus in Holland.

Wir ſehen, wie dort die Malerei im 17. Jahrhundert noch einmal zu einer wunderbaren Blüte ſich entfaltet. Der Proteſtantismus hatte den Geiſt frei gemacht von kirchlichen Schranken, und dieſer freiere Geiſt öffnete die Augen zur Erkenntnis eines ungeheuer weiten Gebietes, das der künſtleriſchen Thätigkeit neue Nahrung bot, das war die ewige Schönheit der landſchaftlichen Natur, die charakteriſtiſche Bedeutung der Tierwelt, die ungeheuere Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens, ſelbſt die lebloſen Gegenſtände, die in den ſogenannten Stillleben maleriſch gruppiert wurden und zugleich die Kunſtfertigkeit im Kolorit mächtig förderten. Das war doch nur die Folge des neuen reformatoriſchen Geiſtes, der, wie er das Chriſtentum verweltlichte in dem guten Sinn, daß er die Frömmigkeit nicht bloß in dem kirchlichen Thun, ſondern in jeder ehrlichen Lebensarbeit erblickte, ſo auch nicht bloß in bibliſchen und kirchlichen Szenen, ſondern in der Geſamtheit der Natur und des Lebens Vorwürfe für die äſthetiſche Betrachtung und künſtleriſche Geſtaltung erkennen ließ. Wir brauchen hier nur das glänzendſte Licht, Rembrandt, zu nennen, und haben genug geſagt. Aber auch ſein älterer Zeitgenoſſe, das Haupt der brabantiſchen Schule, Rubens, der durch die widrigen Geſchicke im Familienleben ſeiner Eltern wohl äußerlich wieder der katholiſchen Kirche zugeführt wurde, vor deren

Mordſcharen unter dem Herzog Alba jene geflüchtet waren, er war von dieſem freien Geiſte in der Darſtellung religiöſer Gegenſtände, von der kräftigen Erfaſſung der Natur und des wirklichen Menſchenlebens ebenſo erfüllt wie die proteſtantiſchen Holländer. Und ſollen wir von neuern poſitiven Leiſtungen proteſtantiſchen Geiſtes in der Kunſt reden? Wir erinnern an Dannecker und beſonders an Thorwaldſen, deſſen Chriſtusſtatue, eine Verkörperung des Wortes: Kommt her zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ein Andachtsbild für das deutſche Haus geworden iſt wie kein andres; wir meinen, daß es doch nicht bloß eine bildende Kunſt giebt, ſondern auch eine Kunſt der Rede und eine ſolche der Töne; ein Shakeſpeare, ein Leſſing, ein Schiller und Goethe ſind doch ebenſoſehr nur auf dem Boden der freien proteſtantiſchen Weltanſchauung möglich wie auf der andern Seite die Innigkeit der Andacht, die uns über die Erde erhebt, wenn der alte Kantor der Leipziger Thomaskirche, Joh. Seb. Bach, die Taſten ſeiner Orgel ſchlägt zu ſeinen Fugen oder in ſeiner Matthäuspaſſion uns das Leiden Chriſti malt in einer Größe und Herrlichkeit, wie es noch kein Maler und kein Bildhauer dargeſtellt, noch kein Prediger in ſeiner Rede geſchildert hat. Wir erinnern endlich, wie in der Gegenwart die geſchichtlich wohl erklärliche, aber doch immerhin beſchränkte und verwerfliche Abneigung weiterer Kreiſe des evangeliſchen Volkes gegen die Verwertung der Kunſt im kirchlichen Kultus immer mehr im Schwinden begriffen iſt, wie es faſt überflüſſig erſcheint, heute die prinzipielle Berechtigung einer ſolchen Verwertung noch zu verteidigen, wie blühende Vereine für evangeliſch-kirchliche Kunſt in Württemberg, Bayern, Sachſen und in Berlin, die ein ſo tief evangeliſcher Künſtler wie Pfannſchmidt mit

ins Leben gerufen, das Verständnis für kirchliche Kunst fördern und reiche Handreichung thun zum würdigen Schmuck der Gotteshäuser in allen Gauen unsres deutschen Vaterlandes. Wenn wir die Sünden, welche die Protestanten der Vorzeit gegen die Kunst begangen, auch geschichtlich begreifen, wir müssen sie doch beklagen; aber wir müssen uns auch freuen, daß man seit langem und in der Gegenwart erst recht sich bemüht, diese Sünden wieder gut zu machen.

Selbsterkenntnis ist immer gut, aber er würde auch dem ultramontanen Katholizismus nichts schaden. Wir wollen darum noch darauf hinweisen, wie er keineswegs nötig hätte, im Protestantismus nur die Kunstfeindschaft und auf seiner Seite nur die Kunstpflege zu erblicken, wie dieselben Sünden, die er dem Zeitalter der Reformation vorwirft, auch bei ihm selbst vorgekommen sind, wie auch in seinem eigenen Wesen Umstände liegen, die der Kunst entgegenstehen und hemmend auf ihre Entwicklung einwirkten und noch einwirken.

Der Protestantismus der Reformationszeit konnte sich immerhin auf die älteste Kirche berufen, wenn er auch geirrt hat in der Meinung, daß jene der bildenden Kunst feindlich gegenüber gestanden sei. Man kannte damals die Erforschung des Urchristentums noch nicht wie wir sie kennen; aber wenn wir jetzt auch wissen, daß die ältesten Christen die Kunst pflegten, so weit dies ihnen möglich war, so ist doch auch dies unzweifelhaft, daß in jener ältesten Zeit die Bilder weit davon entfernt waren, Kultusgegenstände zu sein. Es liegt sogar der Beschluß eines spanischen Konzils aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts vor, der ausdrücklich verbietet, Bilder an die Wände der Kirche zu malen. Es ist bekannt, daß auch die Kirche des 8. Jahrhunderts ihre Bilderstürmer

gehabt hat, daß, als die Bilderfreunde in dieſen Streitigkeiten geſiegt hatten, grade die germaniſche Chriſtenheit unter Karl dem Großen ſich gegen jede religiöſe Verehrung der Bilder auflehnte und ſie nur als Zierde und Schmuck der Gotteshäuſer gelten laſſen wollte.

Oder ſollen wir erinnern an die Barbarei, mit der man in Rom mit den Denkmälern des klaſſiſchen Altertums verfuhr? Man hat mit Recht geſagt, nicht die Goten und Vandalen, ſondern die Päpſte haben das alte Rom zerſtört. Schon unter den Söhnen Konſtantins des Großen begann jenes aus dem Unverſtand der Menſchen geſchichtlich wohl auch erklärliche, aber prinzipiell doch ebenſo verwerfliche Wüten gegen die antiken Tempel und Statuen, und das ganze Mittelalter hindurch haben die Päpſte das Koloſſeum und die antiken Tempel als Steinbrüche für ihre Kirchenbauten benutzt. Die ſtolzen Säulenreihen der zahlreichen altchriſtlichen Baſiliken Roms ſind faſt ausnahmslos antiken Tempeln entnommen. Daß die Stätten, welche Zeugen der älteſten chriſtlichen Kunſtthätigkeit ſind, die römiſchen Katakomben, ſo ſchmählich in Verfall gerieten, iſt doch auch nur Schuld der Kirche ſelbſt, die im 7. und 8. Jahrhundert jene Grüfte durchwühlte, um mit den dort gefundenen Gebeinen die Kirchen des Abendlandes mit Märtyrer- oder Heiligenleibern zu verſorgen. So war das eigentliche Mittelalter in Rom ſelbſt größer im Zerſtören als im Schaffen von Kunſtwerken. Das nichtantike Rom, das wir bewundern, iſt doch weſentlich eine Schöpfung der Renaiſſance. Aber die Kunſt der Renaiſſance war doch gerade ein Freiwerden von den kirchlichen Banden. Die Höhe der Malerei und Skulptur in Lionardo da Vinci, Michelangelo und Raphael wurde gerade im Gegenſatz gegen die traditionellen kirchlichen Anſchauungen

von der Kunſt herbeigeführt. Dieſe Künſtler ſind doch nur dadurch groß, daß ſie ihre Kunſt nicht mehr in den Dienſt des kirchlichen Dogmas ſtellen, daß ſie frei von kirchlichen Vorſchriften ihre Phantaſie, ihre Individualität walten laſſen. Die Werke dieſer Meiſter ſind keine kirchlichen Andachtsbilder im katholiſchen Sinne, es iſt auch kein einziges zu einem Kultusbild geworden, und insbeſondere die Madonnen Raphaels ſtellen gerade dadurch die Höhe der Marien-darſtellungen dar, daß der dogmatiſche Charakter der Gottes-mutter abgeſtreift und ſie zu einer echt menſchlichen Dar-ſtellung des innigen Mutterglückes geworden iſt. Die Höhe der Kunſt iſt gar nicht mehr konfeſſionel katholiſch, ſondern allgemein äſthetiſch und menſchlich; nicht durch die römiſche Konfeſſionalität, ſondern im Gegenſatz zu ihr iſt dieſe Höhe herbeigeführt worden. Und achten wir noch auf einen andern Punkt. Wenn in den nordiſchen Ländern, in Deutſch-land vor allem, die kirchliche Baukunſt im Mittelalter zu einer ſo herrlichen Blüte gelangte, ſo kann die römiſche Kirche gewiß mit einem berechtigten Stolze darauf hinweiſen, wie manche ihrer Lehren und Einrichtungen zu Quellen wurden, aus denen dieſe Kunſt ſich nährte. Aber ob dieſe Quellen immer ſehr lautere waren, iſt doch eine andre Frage. Wenn der Bau prächtiger Gotteshäuſer, gewaltiger Dome als ein gutes Werk betrachtet wurde, mit dem man ſich den Himmel verdienen könne; wenn ein Geldbeitrag dazu oder die unentgeltliche Handleiſtung die Himmelsthür aufſchloß; wenn man durch reiche Abläſſe das Geld zuſammen-zubringen ſuchte wie heutzutage durch Lottorien, ſo iſt doch klar, daß das Intereſſe und die Begeiſterung für die Kunſt an ſich dabei die geringſte Rolle ſpielte, daß man dabei vielmehr auf ſehr menſchliche ſelbſtſüchtige Beweggründe

ſpekulierte. Dieſe Quellen der kirchlichen Kunſt mußte die Reformation mit ihrer Verwerfung jeder Werkheiligkeit freilich abgraben.

Heutzutage iſt man auf römiſcher Seite vielfach geneigt, die Gotik als die ſpezifiſch katholiſche Kunſt anzuſehen. Den Fanatikern dieſes Stils, die in Deutſchland der Autorität Reichenspergers folgen, hat ſich auch Janſſen angeſchloſſen. Er beklagt tief den Verfall der gotiſchen Baukunſt, den er natürlich auch der Reformation ſchuld giebt. Als ob ſie den Renaiſſanceſtil hervorgebracht hätte, der auch in Deutſchland die Gotik verdrängte. Er iſt doch das ureigenſte Produkt des von der Reformation unberührt gebliebenen Italien, und die Päpſte ſind ſeine Hauptförderer. Dort alſo möge man die Schuld ſuchen, wenn man es für nötig hält, in Klagen über die Vernichtung der Gotik auszubrechen. Und die Ausartungen des Renaiſſanceſtils, im Barock und Zopf, ſind im Kirchenbau doch weſentlich auf römiſcher Seite breitgetreten und gepflegt worden. Daß man auch im Barock ein edles, unſerm Kultus angemeſſenes Gotteshaus bauen kann, zeigt die herrliche Frauenkirche in Dresden. Aber die Geſchmackloſigkeiten des Zopfſtils haben doch in den Jeſuitenkirchen ihren Höhepunkt erreicht. Man ſpricht ſogar von einem beſonderen Jeſuitenſtil. Er bedeutet doch den Tod jeder freien künſtleriſchen Thätigkeit, denn er hat dieſelbe wieder in ſtereotype Formen gefeſſelt.

Den Niedergang der Kunſt im 17. und 18. Jahrhundert hat die römiſche Kirche ſo gut wie die proteſtantiſche mitgemacht, er war ebenſo groß in den Ländern, welche ſich der Reformation verſchloſſen hatten, ſowie in denjenigen, die ſie annahmem. Die Verwüſtungen und Verunſtaltungen, welche das Zeitalter der Aufklärung an den mittelalterlichen

Bauwerken vornahm, war gleich groß hier wie dort. Auf das Wiedererwachen der Kunſt in unſerm Jahrhundert aber hat die römiſche Kirche als ſolche wahrhaftig den geringſten Einfluß ausgeübt. Der Verſuch, den die Romantiker in der bildenden Kunſt, die ſogenannten Nazarener, unternahmen, mit den Mitteln des katholiſchen Dogmas die Kunſt neu zu beleben, blieb ohne Wirkung, dieſer Verſuch mußte an ſeiner Einſeitigkeit und an dem Anachronismus, an dem er litt, von vornherein fehlſchlagen. Aber wenn der leiſe erwachende Klaſſizismus, das nach dem Elend der napoleoniſchen Kriege neu geſtärkte Nationalbewußtſein, das geſchichtliche Verſtändnis für die Vergangenheit und eine tiefere Erfaſſung der Bibel eine neue Kunſt in unſerm Jahrhundert ſchufen, ſo iſts doch das Land der Reformation, iſts Deutſchland, das darin unter den Völkern Europas den Reigen führt, die ſpezifiſch katholiſchen Länder, vor allem Italien und Spanien, ſind völlig in den Hintergrund getreten. Das wird wohl auch ſeine guten Gründe haben. Für die Gegenwart aber können wir zuverſichtlich behaupten, daß in der ſpeziell kirchlichen Kunſtpflege, in der Wiederherſtellung mittelalterlicher Kirchenbauten, in dem Verſtändnis für würdige ſtilgemäße Erbauung, Einrichtung und Ausſchmückung neuer Kirchen des Proteſtantismus mindeſtens das Gleiche, wenn nicht mehr leiſtet als der Katholizismus, und dadurch vor allem, daß er die eigentlich religiöſen Gegenſtände in Malerei und Skulptur ohne Rückſicht auf das Dogma, als Ausdruck der einfachen chriſtlichen Empfindung im Sinne des Chriſtentums Chriſti, aufzufaſſen und darzuſtellen weiß. Solches finden wir ſchon bei dem größten religiöſen Künſtler unſers Jahrhunderts, bei Cornelius. Er war bekanntlich Katholik, aber das hinderte ihn nicht, auf ſeinem großen Wandbild des

jüngſten Gerichts in der Ludwigskirche zu München das Bild Luthers unter die Seligen zu ſetzen, hinderte ihn auch nicht, in den Dienſt des proteſtantiſchen Königs von Preußen zu treten und für das geplante Campo Santo in Berlin jene großartigen Entwürfe zu fertigen, die wir in den Kartons der Nationalgalerie bewundern und die wahrhaftig nichts von irgend einer dogmatiſchen Kirchenlehre an ſich tragen. Und gegenüber den im beſten Sinne evangeliſch chriſtlichen Kunſtleiſtungen der ſchon erwähnten Dannecker und Thorwaldſen, der Pfannſchmidt und Plockhorſt kann die Fabrikware der Heiligen- und Marienbilder, mit denen man in ewig wiederkehrenden ſchematiſchen Formen in der Gegenwart die katholiſchen Kirchen in Stadt und Land ſchmückt, doch überhaupt nicht in Betracht kommen. Wir kennen die Verirrungen, die mit dem herrſchenden Naturalismus auch in die religiöſe Kunſt der Gegenwart eingezogen ſind, ſehr wohl und können ſie nur beklagen. Aber wir ſind gewiß, daß der künſtleriſche Genius des deutſchen Volkes auch die Verirrungen des Naturalismus abſtreifen und daß damit auch die Schöpfung edler religiöſer Kunſtwerke wieder gelingen wird. Denn ſchließlich ſind Religion und Kunſt doch ſo nahe verwandte Geiſtesgebiete, daß ſie ſich gegenſeitig zu beeinfluſſen und zu fördern nicht aufhören werden. Wie aber die Bahnen der Zukunft in dieſer Beziehung laufen mögen, eins iſt gewiß, vor der Anſchauung, die gegenwärtig im Katholizismus ſich geltend macht, daß in einer Beeinfluſſung und Leitung der künſtleriſchen Thätigkeit ſeitens des katholiſchen Dogmas das Heil der religiöſen Kunſt zu erblicken ſei, braucht uns für den Wettbewerb unſerer Kirche nicht bange zu ſein. Vor einigen Jahren erſchien ein Buch über die Marienbilder in den Katakomben von einem gewiſſen Liell.

Eines der Schlußkapitel, das die kunſtgeſchichtliche Bedeutung der Marienbilder beſpricht, ergeht ſich auch in theoretiſchen Erwägungen über die der Würde der Madonna und des Jeſuskindes allein angemeſſene Darſtellung. Da wird denn in ſüßlich-asketiſcher Weiſe mit dem Grundſatz: „Ich achte nichts menſchliches mir fremd", gründlich aufgeräumt, denn alle Darſtellungen werden verworfen, welche die Madonna als menſchlich glückliche Mutter zeigen, welche das Jeſuskind als wirkliches Kind auffaſſen, ja, es wird geradezu als Entehrung des Menſchenſohnes bezeichnet, wenn man ihn gar als nacktes Kind darſtellt. Damit ſind die großen Meiſter ohne Ausnahme, und Raphael mit ſeinen Madonnenbildern voran, geächtet und verworfen. Und wie ſoll Maria mit dem Jeſuskinde dargeſtellt werden? Da ſagt der Verfaſſer wörtlich folgendes: „Prachtvolle Gewänder, reich mit Gold und Edelſteinen beſetzt, eine goldene Krone mit funkelnden Diamanten, ein Szepter, reich verzierte Schuhe, ein herrlicher Thron, vor dem koſtbare Teppiche ausgebreitet liegen, alles das wird dem Künſtler helfen, uns eine hohe Meinung von ſeiner im Bilde dargeſtellten Mutter beizubringen". Und das Kind? Nun, das darf dann natürlich nicht mehr als ein wirkliches Kind dargeſtellt werden, ſondern als ein kleiner König, der ſegnend die Hand erhebt, und die Gruppe iſt am würdigſten ſo zu faſſen, daß Maria darzuſtellen iſt, „wie ſie ihr Kind der Welt bringt, wie ſie die Trägerin des Heiles der Welt iſt; dies kann geſchehen, entweder wie ſie ruhig und voll Andacht uns ihr Kind hinhält, oder wie ſie den Beſchauer anſieht und mit der Hand auf das Kind hinzeigt, als wollte ſie ſagen: ſiehe hier deinen Heiland!" Nun, auf dieſem Wege wird man bald bei der Darſtellung byzantiniſch-ruſſiſcher Madonnen angekommen ſein. Jedenfalls

aber haben es die Künſtler der Zukunft recht bequem, der Kanon iſt ihnen klar vorgezeichnet, und wir können es vielleicht noch erleben, daß dieſer Kanon zum Dogma erhoben wird. Uns kann es ſchon recht ſein, denn es wird dann um ſo klarer werden, daß auch die Blüte der Kunſt ſich nur entfalten kann in der Luft und dem Lichte der Freiheit, die wir der Reformation Luthers verdanken.

Der Kirchenbau des Proteſtantismus.

Es giebt Leute, die bei dem Thema „Kirchenbau des Proteſtantismus“ verächtlich die Achſeln zucken und meinen, man könne darüber höchſtens in der Weiſe reden, wie ein berühmter Profeſſor der Phyſiologie einmal über den Traum redete: er ſprach darüber in einem Vortrag eine ganze Stunde lang, geſtand aber am Schluſſe, daß man eigentlich nichts darüber wiſſe. So meinen viele auch, man könne hinter dies Thema nur eine große Null ſetzen, und nicht nur Hiſtoriker à la Jauſſen urteilen ſo — bei ihnen iſt dies natürlich und ſie können es nicht anders — auch ganz einſichtsvolle und gebildete Proteſtanten hegen dieſe Meinung. Bei ihnen wird es dann nicht auf Voreingenommenheit, ſondern auf Unkenntnis beruhen, und ſie werden vielleicht alsbald ihr Urteil ändern, wenn ſie eines beſſern belehrt werden und hören, daß die Vereinigung der Berliner Architekten einen ſtattlichen Folioband, der die Geſchichte des proteſtantiſchen Kirchenbaues enthält, veröffentlicht hat. Demnach kann unſer Thema doch unmöglich eine große Null bedeuten. Wer die Bewegungen des kirchlichen Lebens ſowohl wie der Baukunſt in Deutſchland während der beiden letzten Jahrzehnte verfolgt hat, der weiß auch, daß das Thema des proteſtantiſchen Kirchenbaues in Büchern, Broſchüren und Zeitſchriften, ja ſogar auf einem beſonderen Kongreß in Berlin lebhaft erörtert wurde. Es blieb auch nicht bei theoretiſchen Erörterungen, es erwuchſen auch praktiſche Thaten daraus, indem von Wiesbaden aus ein beſonderes Programm

über die bei dem Bau evangeliſcher Kirchen zu beachtenden Grundſätze aufgeſtellt wurde. Dies Programm wurde bei der dortigen neuen Reformationskirche auch angewandt und zur Ausführung gebracht. Es geht freilich hier, wie auf allen Gebieten des politiſchen, ſozialen und geſamten geiſtigen Lebens in unſerem deutſchen Vaterlande. Die alte deutſche Untugend der Uneinigkeit und perſönlichen Rechthaberei tritt auch hier zu Tage. Die Anſichten und Forderungen ſtehen ſich ziemlich ſchroff einander gegenüber. Die konfeſſionellen Eigentümlichkeiten der Landeskirchen treten auch hier hervor. Man ſpricht in allem Ernſte von einem lutheriſchen oder reformierten oder wirklich unierten Typus, und ſogar die theologiſchen Richtungen und Parteien machen ihren Einfluß geltend. Dabei meinen die einen von künſtleriſchen, die anderen von praktiſchen Geſichtspunkten ausgehen zu müſſen. Hier legt man auf die Erfüllung des Bedürfniſſes, dem der Kirchenbau zu dienen hat, alles Gewicht und hält die künſtleriſche Anordnung und Ausſchmückung für völlig untergeordnet, dort hält man die Würde des Raumes und damit die Anwendung der Kunſt in demſelben jedenfalls für ebenſo wichtig als das praktiſche Bedürfnis. In den jüngſten Tagen hat ſich eine lebhafte Kontroverſe ſpeziell über die Frage angeſponnen, ob die Orgel im Angeſicht der Gemeinde oder, wie bisher üblich, im Rücken derſelben über dem Haupteingang aufzuſtellen ſei. So gehen die Erörterungen ſowohl über das Ganze, wie über einzelne Punkte lebhaft hin und her. Es iſt leicht zu erkennen, daß man mit dieſen theoretiſchen Darlegungen über das Weſen und die Forderungen des proteſtantiſchen Kirchenbaues nicht ſo raſch und leicht zu einem einheitlichen Ergebnis gelangen wird. Will man einigermaßen feſten Boden unter den Füßen gewinnen, ſo

wird man auch hier zunächſt die größte Lehrmeiſterin, die Geſchichte, befragen müſſen. Was hat der Proteſtantismus bisher in den drei Jahrhunderten ſeines Beſtehens überhaupt auf dem Gebiete des Kirchenbaues geleiſtet? Können wir aus dieſer Geſchichte beſtimmte Geſetze oder auch nur Grundſätze entnehmen, die hier zur Anwendung kamen und uns Fingerzeige für die Gegenwart zu geben im ſtande ſind?

Die Geſchichte des Proteſtantismus beginnt mit dem Anfange der reformatoriſchen Thätigkeit Luthers im Jahre 1517, aber die Bildung einer proteſtantiſchen Kirche als einer beſonderen Organiſation neben der römiſchen nimmt erſt ihren Anfang, als Luther endgiltig aus der alten Kirche ausgeſchloſſen und jede Hoffnung, dieſelbe reformatoriſch umzugeſtalten, geſchwunden war. Denn Luther hatte von Anfang an nicht im Entfernteſten daran gedacht, eine eigene Kirchengemeinſchaft neben der römiſchen zu gründen. Ein ſolcher Gedanke lag ihm, wie dem geſamten Zeitalter vollſtändig fern. Darum mußte ihm auch jede Erwägung über die Geſtaltung eines beſonderen evangeliſchen Gotteshauſes ebenſo fern bleiben; vielmehr, da es ſich in dem ganzen Kampfe um die innerſten religiöſen Fragen handelte, mußte man zunächſt neue Formen der chriſtlichen Lehre an Stelle der alten ſetzen. Künſtleriſche Fragen traten naturgemäß in den Hintergrund, und wo ſie zur Erörterung gelangten, da betrafen ſie nicht ſowohl den Kirchenbau, als vielmehr die Berechtigung des Bilderſchmuckes, über den man aus Anlaß der Frage der Bilderverehrung ſich auszuſprechen Veranlaſſung und Urſache hatte. Luther hat ſich bei ſolchen Anläſſen wiederholt zu Gunſten des künſtleriſchen Schmuckes der Gotteshäuſer ausgeſprochen. Neue Kirchen zu bauen hatte man in den erſten Zeiten der Reformation auch zunächſt gar keinen Anlaß. Man richtete

den neuen Kultus in den alten Gotteshäuſern ein ſo gut es eben ging. Sieht man von der Scheidung der Prieſter und Laien, von der eigentlichen Bedeutung der Meſſe und der lateiniſchen Kirchenſprache ab, ſo war der altlutheriſche Kultus dem römiſchen ungleich naheſtehender als der, den wir heute in der evangeliſchen Kirche gewohnt ſind. Gleichwohl war der mittelalterliche Kirchenbau für den evangeliſchen Kultus im Allgemeinen nicht der geeignete Raum. Es gab wohl römiſche Kirchen, die ſich dazu paſſend verwenden ließen. Beſonders die Predigerorden hatten in den Städten Gotteshäuſer geſchaffen — einſchiffige Anlagen oder auch Hallenkirchen — die auf die Hörſamkeit des Raumes wegen der Predigt entſchieden Gewicht legten. So finden ſich im Erzgebirge vorreformatoriſche Kirchen, welche ohne weiteres für den evangeliſchen Gottesdienſt geeignet waren. Wenn man ſich im übrigen in den vorhandenen Kultusräumen ſchlecht und recht einzurichten ſuchte, ſo treten ſofort einige Schwierigkeiten entgegen, die nach dem Weſen des proteſtantiſchen Kultus beſtimmte Aenderungen notwendig machten. Der römiſche Kultus iſt eben ein Prieſter-Kultus, der evangeliſche ein ſolcher der Gemeinde. Jener wird abgehalten, ob Gemeindeglieder anweſend ſind oder nicht, dieſer iſt ohne die Anweſenheit einer Gemeinde undenkbar und unmöglich. Darum richtet ſich dort Bau und Einrichtung der Kirche nach den Verrichtungen der Prieſterſchaft im Chor und am Altar. Die Gemeinde mag da und dort in den Kirchenſchiffen niederknien und ſich bei der Predigt ſo gut es geht um die Kanzel ſcharen. Es war ſehr bezeichnend, daß die römiſchen Kirchen kein Geſtühl hatten. Sie haben es in den romaniſchen Ländern auch heute noch nicht und beſitzen ſolches in Deutſchland allgemein erſt ſeit

dem vorigen Jahrhundert. Eine wohl sehr äußerliche aber dem Wesen der reformatorischen Kirche völlig entsprechende Neuerung war es also, daß die Kirchen mit Gestühl versehen wurden. Nun ergab sich dadurch freilich die Schwierigkeit, daß ein Teil der Gemeinde — da die Kanzel an einem Pfeiler in der Mitte des Langschiffes angebracht war — dem Prediger den Rücken kehrte. Richtete man die Bänke nach der Kanzel hin, so trat der andere Uebelstand ein, daß dann der Altar im Rücken blieb. Man hat sich wohl dadurch zu helfen gesucht, daß man die eine Hälfte der Bänke in der Längsachse des Hauptschiffes aufstellte oder gar, wie es öfter vorkam, drehbare Sitze anbrachte. Damit ist schon ein Hauptpunkt berührt, der bei der Anlage evangelischer Gotteshäuser zu beobachten ist, nämlich eine solche Anordnung, welche es der Gemeinde möglich macht, Altar und Kanzel nach einer Richtung vor sich zu haben. Wir werden sehen, wie gerade dieser Punkt in der Geschichte des evangelischen Kirchenbaues und in den Erörterungen der Gegenwart eine Hauptrolle spielt. Zunächst hat man sich damit geholfen, daß man die Kanzel an einer Ecke des Triumphbogens, der Schiff und Chor scheidet, anbrachte. Auch wurde es in den größeren Kirchen notwendig, einen Altar an der Grenze von Schiff und Chor aufzustellen, da der bisherige Hochaltar im Hintergrunde des Chores der Gemeinde zu fern gerückt war und ihr das Hören der dort gesprochenen Gebete unmöglich machte. Man beließ ihn für Abendmahlsfeiern und Trauungen, wie es heute noch in den lutherischen, ehemals katholischen Kirchen Norddeutschlands der Fall ist. Im übrigen waren in der lutherischen Kirche die Aenderungen in der Ausstattung der Gotteshäuser geringer als in der reformierten. Hier ging man in der

Entfernung des alten Schmuckes radikaler vor und der Altar wurde aus dogmatiſchen Gründen überflüſſig. Die Verſtändnisloſigkeit für künſtleriſche Geſtaltung und Ausſchmückung der Gotteshäuſer iſt daher hier viel größer geworden und zum Teil heute noch nicht gewichen.

Die erſten Kirchen, welche von Proteſtanten ſelbſt erbaut wurden, tragen nichts dem Weſen der neuen Glaubensgemeinſchaft entſprechendes an ſich. Es ſind dies Schloßkapellen, die älteſte in Torgau, die Luther ſelbſt einweihte. Man hat in der einfachen ſaalartigen Anlage dieſer Räume wohl ſchon beſtimmte Züge des Proteſtantismus erkennen wollen, aber mit Unrecht. Die Geſtaltung iſt einfach aus dem verfügbaren Raum und dem praktiſchen Bedürfnis zu erklären. Von beſonderer Bedeutung war die Kapelle im Schloß zu Stuttgart, die man inſofern die Mutterkirche des Proteſtantismus genannt hat, als hier der ſchon erwähnte Grundſatz, Altar und Kanzel ſo nahe zuſammenzuſtellen, daß ſie gleichzeitig ſichtbar ſind, zum erſtenmale zum Ausdruck gelangte. Die erſte größere proteſtantiſche Kirche wurde, ſoviel bekannt, zu Tondern in Schleswig erbaut. Sie zeigt eine völlige, durch einen kunſtvoll geſchnitzten Lettner durchgeführte Sonderung in eine Predigt- und Abendmahlskirche, eine Anordnung, die auch in der neueren Zeit in den theoretiſchen Erörterungen über den evangeliſchen Kirchenbau in Erwägung gezogen wurde und Beachtung fand. Aber eine eigentlich künſtleriſche Leiſtung war die Kirche in Tondern nicht, der erſte proteſtantiſche Kirchenbau, der als eine ſolche mit Recht bezeichnet werden darf, iſt die Marienkirche in Wolfenbüttel, aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Es iſt ein impoſanter Bau von reichen und anmutigen Formen, doch zeigt er eigentümliche Stilvermiſchung. Die

konſtruktiven Anordnungen lehnen ſich an die Gotik an, ebenſo das Maßwerk der Fenſter und die ſtolzen Giebel über denſelben, aber die Einzelheiten zeigen die Formen der deutſchen Spätrenaiſſance. Die Grundrißgeſtaltung iſt jedoch die überlieferte und zeigt in ihren drei Schiffen nichts ſpezifiſch proteſtantiſches als die Stellung der Kanzel am Triumphbogen des überflüſſig groß geſtalteten Chores. Dagegen hat die in reichem Renaiſſanceſtil erbaute Stadtkirche in Bückeburg, die aus derſelben Zeit ſtammt, die Stellung der Kanzel an einem Pfeiler des Mittelſchiffes beibehalten, iſt aber dadurch bemerkenswert, daß hier zum erſtenmale die auch in der Gegenwart erhobene Forderung der Anbringung der Kanzel über dem Altar im Angeſichte der Gemeinde erfüllt iſt.

Es iſt begreiflich, daß das durch den 30jährigen Krieg verarmte Deutſchland des 17. Jahrhunderts keine bedeutenden Kirchenbauten ausführen konnte. Was gebaut wurde, waren Bedürfnisbauten in meiſt ärmlicher Ausführung. Dagegen zeigen ſich neue Geſichtspunkte in der Anordnung, ja ſogar die erſte theoretiſche Erörterung über unſer Thema ſtammt aus jener Zeit. Es iſt eine im Jahre 1649 erſchienene Schrift des Ulmer Stadtbaumeiſters Joſef Furtenbach. Als ihr Zweck wird ausdrücklich bezeichnet, den durch den langen Krieg heruntergekommenen Gemeinden eine Weiſung an die Hand zu geben, wie ſie ihre Gotteshäuſer möglichſt einfach und billig wieder herſtellen können. Die Schrift zeigt daher wenig Verſtändnis für die künſtleriſche Seite der Aufgabe und iſt ohne Einwirkung vorübergegangen.

Neue Geſichtspunkte treten hervor durch das Beſtreben, die Gemeinde möglichſt nahe um Altar und Kanzel zu ſcharen. Ein Verſuch dazu war die rechtwinklige Anlage, wie ſie die

Kirche zu Freudenſtadt zeigt, eine wohl praktiſche Anordnung, die aber doch ſo ſehr von dem Herkömmlichen abwich, daß ſie keine nennenswerte Nachahmung gefunden hat. Ein anderer Verſuch war der durch ältere Vorbilder näher liegende Zentralbau. Die erſte Anlage dieſer Art iſt die große Stadtkirche in Hanau, in der Form eines Zwölfecks. Ein hervorragendes Beiſpiel dieſer Anordnung war die Parochialkirche in Berlin, freilich nur nach ihrem urſprünglichen Plane, denn ſie kam nur verunſtaltet in dürftigen Formen des Barock zur Ausführung. Der Grundgedanke dieſer Anlagen iſt ſeitdem aus dem proteſtantiſchen Kirchenbau nicht mehr geſchwunden. Dagegen konnte das Ende des 17. Jahrhunderts, als das Land ſich wieder einigermaßen von dem Elend des 30jährigen Krieges erholt hatte und größere Bauten wieder auszuführen vermochte, dieſe Aufgabe nicht anders löſen, als durch Anlage ſaalartiger Kirchen von rieſigen Dimenſionen. Ihr Typus iſt die Katharinenkirche in Frankfurt. Sie waren wohl für den Kultus nicht unpraktiſch, da die Kanzel an einer Langſeite angebracht wurde, ſie zeigen auch größere oder geringere Anwendung geſchmackvoller Renaiſſanceornamentik, aber ſie ſind im ganzen doch ſehr nüchtern und offenbaren jedenfalls ſehr geringe künſtleriſche Geſtaltungskraft.

Schauen wir weiter in das 18. Jahrhundert, ſo lebt vielfach noch in weiten Kreiſen unſeres Volkes die Meinung von dem nüchternen Jahrhundert der Aufklärung, das insbeſondere auf dem Gebiete des evangeliſchen wie des geſamten Kirchenbaues nur zerſtörend gewirkt habe. Nichts kann falſcher ſein als dieſe Meinung. Wir ſehen nämlich die Thatſache vor Augen, daß die theologiſchen Strömungen jener Zeit, der Pietismus und der am Ende des Jahrhunderts

aufkommende Rationalismus auf die Gestaltung des proteſtantiſchen Kirchenbaues, ſei es in Grundriß oder Stil oder Einrichtung, kaum eingewirkt, jedenfalls nichts neues angeregt oder geſchaffen haben. Letzterer hat mit großer Verſtändnisloſigkeit in dem Bau der Gotteshäuſer und deren inneren Einrichtung und Ausſchmückung verfahren, hat auch manche Verwüſtung und Verlachläſſigung hiſtoriſch und künſtleriſch wertvollen Kirchenſchmuckes auf dem Gewiſſen, ſpielt alſo in der Geſchichte des Kirchenbaues nur eine negative Rolle. Dagegen zeigt das 18. Jahrhundert eine Weiterentwicklung der Keime, die in der vorhergehenden Zeit begonnen hatten. Insbeſondere zeigt ſich der immer mehr hervortretende Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit des Gebäudes als ein hervorſtechender Zug dieſer Zeit. Ein bemerkenswertes Denkmal dieſes Zuges ſind die auch erſt in neuerer Zeit wieder ans Licht gezogenen Schriften und Kirchenbauentwürfe des braunſchweigiſchen Baudirektors Leonhard Chriſtoph Sturm. Er hat in ſeinen theoretiſchen Schriften und in ſeinen Entwürfen den Geſichtspunkt der Akuſtik vor allem im Auge behalten. Darum bevorzugte er den Zentralbau und die konzentriſche Anordnung des Zuhörerraumes, freilich oft in ſonderbaren Grundriſſen, wie z. B. in dreieckigen Anlagen. Doch iſt er über Grundrißanlagen nicht hinausgekommen, mit der künſtleriſchen Auffaſſung und Ausführung ſieht es bei ihm ſehr bedenklich aus. Eine größere Einwirkung ſeiner Perſon und ſeiner Wirkſamkeit iſt daher nicht zu verſpüren.

Die Bauten des 18. Jahrhunderts zeigen in dem Beſtreben, die weſentlich nach dem Geſichtspunkte der Zweckmäßigkeit entworfenen Anlagen künſtleriſch zu entwickeln, die verſchiedenſten Grundgeſtaltungen. Dieſelben laſſen ſich

jedoch auf zwei Grundformen zurückführen, nämlich den Langhausbau und den Zentralbau, erſterer in einfacher Achſe oder mit Querſchiffen, letzterer in den Formen des griechiſchen Kreuzes, des Polygons, der Ellipſe und des Kreiſes. Die Stilformen ſind weſentlich die zeitgenöſſiſchen der Spätrenaiſſance oder des Barock, in einfacher oder reicherer Ausführung. Zeitgenöſſiſch und ein Ausdruck des Jahrhunderts der Aufklärung iſt denn freilich auch das Zurücktreten künſtleriſcher Detailausſchmückung und die Feindſchaft gegen die Farbe, die nüchternen halben und einförmigen Farbentöne herrſchen durchweg vor. Hervorragende Bauwerke aus der Gattung der Saalkirchen beſitzt Berlin, Potsdam, Leipzig — Nikolaikirche — und Dresden, hier vor allem die Kreuz- und Dreikönigskirche. Bei letzterer ſtößt uns ſchon der Name auf, der mit dem Hauptwerke des proteſtantiſchen Kirchenbaues des 18. Jahrhunderts aufs Innigſte verknüpft iſt, nämlich der Name des Dresdener Ratszimmermeiſters Georg Bähr. Dies Hauptwerk aber iſt die Frauenkirche in Dresden. Sie gehört zu der Gruppe der Zentralbauten. Dieſe Grundform iſt im 18. Jahrhundert reichlich vertreten. Wir nennen als Beiſpiel der kreuzförmigen Anlage die große Michaeliskirche in Hamburg, eine der prächtigſten evangeliſchen Kirchenbauten, welche praktiſche, hörſame Anlage mit Monumentalität vereinigt, und auch in der Ausſchmückung an der Nüchternheit des Zeitalters nicht Teil hat. Wir nennen als Beiſpiel des Rundbaues die Dreifaltigkeitskirche in Berlin, die Lambertikirche in Oldenburg, die Paulskirche in Frankfurt und die originelle Dorfkirche in Rellingen bei Hamburg. Alle aber werden von dem Werke Bährs, der Frauenkirche in Dresden übertroffen. Unter den prunkliebenden Kurfürſten von Sachſen war die

Reſidenz des Landes die Pflegeſtätte des klaſſiſchen Barock geworden. Den glänzenden Bauten dieſes Stils reiht ſich die Frauenkirche würdig an, aber in maßvoller Anwendung der Barockformen und ohne die phantaſtiſchen Details, wie ſie der gleichzeitig entſtandenen katholiſchen Hofkirche in Dresden eigen ſind. Die Hauptbedeutung jedoch der Frauenkirche liegt auf dem Gebiete der Konſtruktion. Sie iſt ein völliger Zentralbau. Acht ſchlanke, radial geſtellte Pfeiler tragen die mächtige Kuppel, die, wie der ganze Bau, bis zur Laterne hinauf aus feſtem Steinwerk gefügt iſt, ſo daß bei einer Belagerung Dresdens im 7jährigen Kriege die Bomben der preußiſchen Geſchütze ohnmächtig daran abprallten. Der Bau iſt unzweifelhaft von mächtigem Eindruck. Der profane Stil iſt hier aufs Beſte mit der kirchlichen Würde vereinigt, und gegenüber den römiſchen Kuppelbauten des Mittelalters und der Renaiſſance zeigt ſich hier eine durchaus ſelbſtändige Löſung der Aufgabe. Viele möchten daher in dieſem Bau das Ideal einer proteſtantiſchen Kirche erblicken. Aber das Innere giebt dazu doch keine Berechtigung. Der feierliche Eindruck des Erhabenen, den man von außen erwartet, iſt im Innern durch allzu große Berückſichtigung des nüchternen Bedürfniſſes der Raumgewinnung für Kirchgänger, durch die unmaleriſche Anlage von Emporen und Betſtübchen, die ſich fünf Stockwerke hoch übereinander erheben, doch ungemein beeinträchtigt. Aber das Ganze iſt ein durchaus würdiges Denkmal des proteſtantiſchen Kirchenbaues, ein ſtiliſtiſch ſelbſtändiges, in Wahrheit aus den Bedingungen der Aufgabe wie aus dem Empfinden der Zeit und des deutſchen Volkes entſtandenes Werk. Auch das 19. Jahrhundert hat keines hervorgebracht, das ihm an die Seite zu ſtellen wäre.

Treten wir damit in unſer Jahrhundert hinein, ſo ſehen wir, wie auf anderen Gebieten, auch auf demjenigen des proteſtantiſchen Kirchenbaues eine gewiſſe Gärung und Unklarheit der Beſtrebungen. Daß man nach den Drangſalen der napoleoniſchen Kriege und nach Wiederherſtellung des langerſehnten Friedens auch für dieſes Gebiet einen erneuten Aufſchwung erwartete, zeigt die Schrift des Berliner Baumeiſters Louis Catel, über die Grundzüge einer Theorie der Bauart proteſtantiſcher Kirchen. Er geht bezeichnender Weiſe von der Stilfrage aus und zeigt ſeine Beeinfluſſung von dem am Ende des vorigen Jahrhunderts erwachten Klaſſizismus in ſeiner entſchiedenen Verwerfung der Gotik und in ſeiner Begeiſterung für einen durch griechiſche Säulenordnungen zu bereichernden Kuppelbau als das Ideal einer evangeliſchen Kirche. Von großem Einfluß war dieſe Schrift ebenſowenig wie der Klaſſizismus überhaupt, und wo ſich ein ſolcher Einfluß zeigt, war er durchaus nicht heilſam, ſondern führte nur zur Geſchmackloſigkeit und Nüchternheit. Das badiſche Land beſaß einen Hauptvertreter dieſer Richtung in Weinbrenner, der in der verunglückten Karlsruher Stadtkirche ein bezeichnendes Denkmal dieſer Art hinterlaſſen hat und deſſen Einfluß in dem Kirchenbau Badens noch lange herrſchend blieb

Von bedeutend größerem Einfluſſe als der Klaſſizismus war auf unſerem Gebiete eine andere Richtung aus dem Anfange unſeres Jahrhunderts, die Romantik, die wieder das Verſtändnis für mittelalterliche Kirchenbauten und ihren Stil wachrief. Beide Strömungen, der Klaſſizismus und die Romantik zeigen ihren Einfluß auf einen Meiſter, dem unzweifelhaft reiche Anregungen im Kirchenbau zu verdanken ſind, nämlich auf Karl Friedrich Schinkel in Berlin. Sein

Verſtändnis für klaſſiziſtiſche Formen war jedoch ungleich größer als für diejenigen der Gotik, an die er zuerſt ſich wieder heranwagte. In jenen Formen hat er die prächtige Nikolaikirche in Potsdam erbaut. Dagegen blieb ihm das volle Verſtändnis der Gotik noch verborgen, indem er dieſe Bauweiſe nicht als ein konſtruktives Syſtem, ſondern nach dem Geſichtspunkte der Ornamentik betrachtete. Muß man darum ſeine gotiſchen Kirchen — es ſei hier nur die Werderſche Kirche in Berlin erwähnt — als künſtleriſch mißglückt bezeichnen, ſo bleibt Schinkel doch das Verdienſt, das Verſtändnis ſowohl für die mittelalterlichen Stilformen, wie für die Bedürfniſſe des proteſtantiſchen Kirchenbaues, worüber er ſich auch theoretiſch verbreitete, angebahnt zu haben. In der nächſten Entwicklung aber trat bald der Klaſſizismus, der bei Schinkel noch mit der Romantik rang, zurück und die letztere gelangte allmählich zum Durchbruch und Sieg. Immer mehr wandte ſich der Blick wieder in das Mittelalter und zu ſeinen Stilformen. Die romaniſche Baukunſt fand, um nur zwei Namen zu nennen, durch Gärtner in München und Hübſch in Karlsruhe verſtändnisvolle Pflege. Die romantiſche Neigung nach dem Mittelalter und ſelbſt der altchriſtlichen Zeit fand dann eine Hauptſtütze an dem König Friedrich Wilhelm IV. Der damalige preußiſche Geſandte in Rom, Bunſen, hat durch ein bedeutendes Werk über die altchriſtlichen Baſiliker Roms den Blick wieder in das chriſtliche Altertum gelenkt und wußte dadurch bei dem Könige Begeiſterung für dieſe Stilform in einer Weiſe zu erwecken, daß derſelbe darin den vorbildlichen Typus für das evangeliſche Gotteshaus zu ſehen veranlaßt wurde. Freilich wollte Bunſen keine direkte Wiederholung der altchriſtlichen Baſilika, er dachte ſich vielmehr ihren

Grundriß ſtiliſtiſch mit dem germaniſchen Gewölbebau, wie er es nennt, d. h. mit der Gotik vereinigt, was freilich wiederum die Bedeutung des Stilbegriffes als eines konſtruktiven Elementes völlig verkannte. Aber immerhin hat Bunſen der Wiederaufnahme der Gotik mächtig Vorſchub geleiſtet. Die phantaſtiſchen Pläne des Königs zur Erbauung eines proteſtantiſchen Domes in Berlin gelangten jetzt, und man muß ſagen zum Glück, ebenſowenig zur Ausführung wie einſt die Entwürfe Schinkels. Von entſcheidender Bedeutung in der Geſchichte des evangeliſchen Kirchenbaues unſeres Jahrhunderts und ſpeziell für die Vorherrſchaft der Gotik war der Wiederaufbau der durch den großen Brand von 1842 vernichteten Hauptkirche Hamburgs, der Nikolaikirche. Obgleich der Entwurf von Gottfried Semper — ein kreuzförmiger Zentralbau mit hohem Kuppelturm — mit dem erſten Preiſe gekrönt wurde, ſo gelang es doch den Anhängern der Gotik, die ſich in ganz Deutſchland regten, den mit dem dritten Preiſe gekrönten Entwurfe des Engländer Scott zur Ausführung zu bringen. Damit entſtand ein gewaltiger gotiſcher Dom, aber keine evangeliſche Predigtkirche, als künſtleriſche Leiſtung wohl anzuerkennen, aber für den evangeliſchen Gottesdienſt völlig unpraktiſch und faſt unbrauchbar. Dazu enthält die Kirche trotz ihrer rieſigen Dimenſionen nur 715 Sitzplätze und erforderte einen Aufwand von nahezu 5 Millionen Mark. Aber der Sieg der Gotik war damit entſchieden. Es entſtanden in Deutſchland neugotiſche Schulen, wie diejenigen Zwirners in Köln im Anſchluß an den Dombau, Ungewitters in Kaſſel und Haſes in Hannover, der vorzugsweiſe den niederdeutſchen mittelalterlichen Backſteinbau pflegte. Der Kirchenbau der folgenden Jahrzehnte, der ſich nicht weſentlich von demjenigen des Katholizismus unter-

ſchied, erhielt dadurch ſein Gepräge. Die Bedürfnisfrage trat vor der Stilfrage wieder in den Hintergrund. Ueberall zeigte ſich das Beſtreben, die evangeliſchen Gotteshäuſer monumental und künſtleriſch zu geſtalten, und in dieſer Beziehung iſt ſeit 4 Jahrzehnten ein bedeutender Aufſchwung unleugbar. Wenig hat dazu freilich das Regulativ beigetragen, das die in der ſogenannten Eiſenacher Konferenz verſammelten deutſchen Kirchenregierungen über den evangeliſchen Kirchenbau erließen. Es hat nicht die geringſten neuen Geſichtspunkte eröffnet, ſondern ſich in den überlieferten Anſchauungen gehalten. Wäre es wirklich durchgeführt worden, ſo wäre leicht die Gefahr einer Schablonisierung der Kirchenbauten eingetreten. Dieſe Gefahr wurde zum Glück durch die auch durch jenes Regulativ nicht gehemmten Beſtrebungen der Architekten vermieden. Von ihnen, nicht von den Theologen, wurden neue heilſame Bahnen im Kirchenbau eröffnet. Männer, wie der ſchon erwähnte Haſe, ferner Leinz in Stuttgart, Orth und Otzen in Berlin haben in den letzten Jahrzehnten eine Reihe bedeutungsvoller Kirchenbauten in den verſchiedenſten Städten Deutſchlands erſtehen laſſen. Sie haben Schule gemacht und ihre Wirkſamkeit reicht bis in die Gegenwart hinein; beſonders in der Reichshauptſtadt, in der eine wirkliche Kirchennot geherrſcht hatte, iſt dank dem energiſchen Eingreifen von oberſter Stelle aus eine große Anzahl der würdigſten Gotteshäuſer entſtanden. In dieſer neueſten Phaſe des evangeliſchen Kirchenbaues wird die Herrſchaft der Gotik gebrochen, die Stilfrage tritt überhaupt in den Hintergrund, die erſte und wichtigſte Frage iſt vielmehr die Zweckmäßigkeit und der proteſtantiſche Charakter des Baues. Dadurch wurde der Zentralbau begünſtigt. Die neueren theoretiſchen Erörterungen über die

Sache kamen durch das im Jahre 1889 erschienene sogenannte Wiesbadener Programm in lebhaften Fluß. Die evangelische Gemeinde in Wiesbaden stand vor dem Bau einer neuen Kirche. Insbesondere durch die verdienstvolle Thätigkeit des dortigen Pfarrers Veesenmeier wurde dabei ein Programm aufgestellt, dessen Grundzüge im Wesentlichen folgende sind. Es soll in erster Linie nicht die ästhetische, sondern die Bedürfnisfrage maßgebend sein. Das Gebäude soll demnach einen spezifisch protestantischen Charakter erhalten, soll sich in seiner äußeren und inneren Erscheinung als eine evangelische Kirche darstellen im spezifischen Unterschied von einem katholischen Kultusgebäude. Da die Hörsamkeit der Predigt unter den praktischen Bedürfnissen im Vordergrunde steht, so ist das Gebäude als Zentralbau zu gestalten. Der Chor fällt weg. An seiner Stelle ist Altar, Kanzel und Orgel über einander im Angesicht der Gemeinde anzubringen. Die Kirche wurde nach diesem Gesichtspunkte von Baurat Otzen in Berlin ausgeführt. Von außen ist freilich das Gebäude als evangelische Kirche schwerlich direkt zu erkennen, es könnte darnach ebensogut ein katholisches Gotteshaus sein. Aber das Innere ist jedenfalls dem praktischen Bedürfnis des evangelischen Kultus vortrefflich angepaßt, ohne daß die ästhetischen Forderungen der Architektur Not litten. Nur die Anlage der Nebenräume ist nicht sehr glücklich ausgefallen.

Das Wiesbadener Programm hat den Anstoß gegeben zu einer lebhaften Erörterung über die Frage des evangelischen Kirchenbaues. Von der einen Seite wurde dasselbe mit großer Begeisterung begrüßt, von der andern heftig angegegriffen und verworfen. So kam es schon zum Ausdruck auf dem im Frühjahr 1894 in Berlin abgehaltenen Kongreß

für evangeliſchen Kirchenbau. Nicht nur die ſtrengen Lutheraner wollten den Chor nicht entbehren, ja manche von ihnen erklärten ihn in Ueberſpannung der Abendmahlslehre und mit Vergeſſen des gewiß lutheriſchen, weil von Luther ſelbſt herrührenden Grundſatzes, daß die Predigt das führnehmſte Stück des Gottesdienſtes ſei, für notwendiger als die Kanzel, weil der Gottesdienſt in der Feier der Euchariſtie ſeinen Höhepunkt finde. Auch Theologen und Architekten anderer Richtung wollten am Chor feſthalten, wenigſtens an der Altarniſche, da dem geiſtigen Opfer des Gebets und dem Altarſakrament überhaupt eine Stelle im Gotteshauſe gebühre, wie der Predigt oder der Taufe, die ſich am Taufſtein vollzieht.

Dazwiſchen machte ſich auch eine gewiſſe vermittelnde Richtung geltend, die vor Schablonisierung nach der einen oder andern Seite hin warnte und ſowohl der religiöſen und liturgiſchen Richtung der einzelnen Landeskirchen, wie auch dem künſtleriſchen Schaffen möglichſte Freiheit gewahrt wiſſen wollte. Auch Verfaſſer dieſes ſprach ſich in jener Verſammlung in Berlin in dieſem Sinne aus.

Ich halte dieſe Gegenſätze in der That nicht für unvereinbar. Als feſtſtehend darf man nach den verſchiedenſten Verhandlungen, die über dieſen Gegenſtand in Verſammlungen und in der Preſſe geführt wurden, jedenfalls das Eine betrachten, daß die Fragen des Stils und der Aeſthetik erſt in zweiter Linie ſtehen und das praktiſche Bedürfnis des Raums vor allem im Auge zu behalten iſt. Mag man darin, wie von mancher Seite betont wurde, auch nur wieder einen Ausfluß des Realismus unſerer Zeit und der modernen Kunſtauffaſſung ſehen, ſo iſt dieſer Realismus hier doch ſehr berechtigt. Die Zeit iſt vorüber, da man in der Beurteilung

des künſtleriſchen Schaffens von abſtrakten Prinzipien der Aeſthetik ausging. Es geht dies auch für den Kirchenbau nicht mehr an. Ein Bau ſoll doch einem beſtimmten Zwecke dienen und ſo hat auch ein Kirchenbau nach den Bedürfniſſen des Kultus ſich zu richten. Daraus ergeben ſich zunächſt die praktiſchen Forderungen für die Anwendung des Grundriſſes. Da im geſamten Proteſtantismus, auch bei den Lutheranern, die Predigt in der That das Hauptſtück des Gottesdienſtes bildet, ſo iſt vor allem darauf Rückſicht zu nehmen, daß die Predigt im ganzen Raume zu hören und zu verſtehen iſt. Dies erfordert eine möglichſte Konzentrierung der Gemeinde um die Kanzel. Daraus ergiebt ſich von ſelbſt die Bevorzugung des Zentralbaues und dies vor allem für größere ſtädtiſche Kirchen. Es war wirklich ein Uebelſtand, daß man bisher den erforderlichen größeren Raum nicht anders zu gewinnen imſtande war, als durch eine ungeheuere Ausdehnung des Langſchiffes oder durch Anlage von Seitenſchiffen. In dem einen wie in dem andern Falle wird die Hörſamkeit der Predigt beeinträchtigt, beſonders wenn die Seitenſchiffe durch Säulen oder gar durch dicke Pfeiler, die ebenſowohl das Hören wie das Sehen hindern, vom Hauptſchiff geſchieden ſind; denn auch das Sehen iſt nicht zu unterſchätzen. Jedermann weiß, daß ein Redner verſtändlicher wird, wenn man ihn ſieht und den Eindruck ſeiner ganzen Perſönlichkeit, ſeines Mienenſpiels und ſeiner Geſtikulation empfängt. Darum ſollte ein evangeliſches Gotteshaus unter allen Umſtänden ſo angelegt ſein, daß von allen Plätzen Altar und Kanzel ins Auge fallen. Es iſt auch nicht zu befürchten, daß durch die Forderung der Zentralanlage dem künſtleriſchen Schaffen gar zu ſehr die Flügel gebunden werden und eine zu große Einförmigkeit

der Kirchenbauten eintritt. Denn einmal können wenig umfangreiche Anlagen auch nach der Längsachse ſich ausdehnen und dann geſtattet auch die Zentralanlage eine ſo große Mannigfaltigkeit der Geſtaltung — Rotunde, griechiſches Kreuz, Polygon, Kuppelbau —, daß damit ſchon der Freiheit des Künſtlers genügend Spielraum gewahrt iſt, ganz abgeſehen von der noch zu berührenden Stilfrage und der Ausführung des einzelnen.

Wie ſchon erwähnt, haben ſich die Verhandlungen über den evangeliſchen Kirchenbau neuerdings zugeſpitzt auf die Frage über die Berechtigung oder die Unzuläſſigkeit des Chors. Das Wiesbadener Programm verlangt einfach die Entfernung des Chors und die Anbringung von Altar, Kanzel und Orgel mit der Sängerbühne im Angeſicht der Gemeinde. Von anderer Seite wird ebenſo entſchieden der Chor gefordert. Ich glaube man ſollte darin dem künſtleriſchen Schaffen der Architektur Freiheit laſſen. Ob Chor oder nicht, das iſt keine Frage des Glaubens, nicht einmal eine Frage der Liturgie, denn auch eine Liturgie nach lutheriſchem Ritus kann ganz gewiß auch in einer nach den Forderungen des Wiesbadener Programms gebauten Kirche gehalten werden. Andererſeits kann keine evangeliſche Kirchengemeinſchaft irgend welchen Bekenntniſſes oder irgend welcher Kultusform behaupten, daß die Anbringung einer Altarniſche ihren Anſchauungen irgend einen Zwang auferlegt. Man muß weder aus der Annahme des Wiesbadener Programms noch aus ſeiner Verwerfung ein Dogma machen, weder das eine noch das andere für allein ſeligmachend in Fragen des Kirchenbaues anſehen. Wünſcht eine Gemeinde die Anbringung von Altar, Kanzel und Orgel übereinander und in einer Sehlinie und kann dieſe Aufgabe architektoniſch ſo ſchön und

würdig gelöſt werden, wie es in der Wiesbadener Reformationskirche geſchehen iſt, ſo ſoll dem nichts entgegenſtehen. Wünſcht eine Gemeinde nach ihren Anſchauungen lieber eine beſondere Stätte für den Altar und die herkömmliche Beibehaltung der Orgelbühne über dem Eingang der Kirche, ſo ſoll er ihr ebenſo unbenommen ſein. Man verlangt ja die Einrichtung der Kirche nach den praktiſchen Bedürfniſſen des Kultus. Nun, wenn die Lutheraner nach dieſen praktiſchen Bedürfniſſen den Chor verlangen, warum ſoll er ihnen verwehrt ſein? Man muß ſich vor allzu ſchablonenhaften Forderungen hüten, denn ſie bedeuten ſchließlich den Tod des künſtleriſchen Schaffens und ein ſolches wollen wir doch auch bei dem einfachſten Kirchenbau. Ich kann meinerſeits in die abſolute Verwerfung des Chors und in die Behauptung, daß die Orgelbühne unter allen Umſtänden im Angeſicht der Gemeinde anzubringen ſei, nicht einſtimmen. Aus kultiſchen und aus künſtleriſchen Gründen nicht. Man hat geſagt, der Chor hat nur Sinn für die römiſche Kirche, denn nur ſie beſitze eine Prieſterſchaft. Natürlich einen Chor im römiſchen Sinne brauchen wir nicht. Aber warum ſoll ein ſolcher, der klein iſt und ſchließlich nichts anderes als eine Altarniſche bedeutet, unzuläſſig ſein? Hat die Predigt und das Sakrament der Taufe eine beſondere Stätte in der Kirche, warum ſoll eine ſolche dem Gebet und dem Sakrament des Altars — mag man davon eine dogmatiſche Auffaſſung haben, welche man wolle — unbedingt verſagt ſein? Ich ſehe nicht ein, inwiefern dies unproteſtantiſch ſein ſoll. Dazu bietet die Anlage einer Chorniſche ein ſo bedeutendes künſtleriſches Element dar, architektoniſch ſowohl wie in Hinſicht auf die Wand- uud Glasmalerei, daß man die Löſung dieſer Aufgaben, iſt ſie auch nicht unbedingt

nötig, doch auch nicht unbedingt unterſagen ſollte. Ich kann auch nicht einſehen, daß Orgelſpiel und Chorgeſang wirkſamer werden, wenn die Gemeinde Inſtrument und Sänger vor Augen hat. Was für die Rede gilt, gilt nicht ohne weiteres auch für Muſik und Geſang. Richard Wagner wird wohl gewußt haben, warum er ſein Orcheſter in den myſtiſchen Abgrund verſenkte. Das Zuſammenrücken und Auseinandergehen der Sängerſchar, der taktſchlagende Dirigent, der aufgeſperrte Mund der Sänger ſind gerade keine Dinge, welche die Andacht fördern. Ein Blick auf ſchöne Glas- und Wandgemälde wird dazu doch wohl geeigneter ſein. Darum hat man ja auch in Wiesbaden durch einen aufgebauten Giebel den Sängerchor wieder verdeckt. Dadurch wird aber wieder der Ton des Geſanges gehemmt, der herabklingt und der Ton der Predigt, der hinauftönt, wenn die über der Kanzel ſtehenden Sänger von ihr überhaupt etwas verſtehen. Leicht ſtellen ſich dann ſolche Mißſtände ein, wie jener, über den man in großen Städten ſo oft klagt, nämlich daß die Sänger nach Ausübung ihrer Pflicht die Kirche verlaſſen. Wer kann es ihnen verdenken, wenn ſie von dem Hauptteil des Gottesdienſtes thatſächlich ausgeſchloſſen ſind. Die Frage, ob Chor oder Verwerfung desſelben, ſollte kein Loſungswort beim evangeliſchen Kirchenbau bilden. Es gilt auch hier Freiheit nach der kultiſchen Forderung, wie nach der künſtleriſchen Thätigkeit.

Dieſelbe Freiheit muß inbetreff des Stiles herrſchen. Wir kennen nur die geſchichtlich gewordenen und überlieferten Kirchenbauſtile. Es geht nicht an, von dem einen oder andern zu behaupten, daß er der ſpezifiſch katholiſche oder der ſpezifiſch proteſtantiſche Stil ſei. Seit Peter Reichensperger hat die römiſche Kirche die Gotik für den ihrem Weſen

hauptsächlich entsprechenden Stil erklärt, so daß der katholische Kunsthistoriker Graus eine Lanze für die Renaissance brechen mußte. Dagegen erklärte s. Z. Schenkel in Heidelberg, wie ich mich aus seinem Colleg erinnere, dieselbe Gotik wegen ihres freien himmelanstrebenden Charakters für den spezifisch protestantischen Kirchenbaustil. So geht es, wenn man von abstrakten Prinzipien der Beurteilung ausgeht. Sieht man von der Hochgotik ab, die thatsächlich für den evangelischen Kirchenbau nicht in Betracht kommt, weil sie nur für die großen Dimensionen der Dome paßt und in der Anwendung auf kleine Bauten dieselben zu Modellen herabdrückt; wird man auch die Hochrenaissance, wenn auch nicht unbedingt ausschließen, so doch in den Hintergrund treten lassen, da ihre überreiche Ornamentik der einfachen Würde eines evangelischen Gotteshauses nicht entsprechen will; wird man aus denselben Gründen der Vermeidung einer zu üppigen Formgestaltung trotz der Dresdener Frauenkirche auch nicht so leicht an das Barock sich heranwagen, das zudem der modernen Geschmacksrichtung nicht entspricht, so kann man schließlich doch in jedem der überlieferten Stile eine evangelische Kirche bauen und wir möchten außer der erwähnten Hochgotik, die sich technisch und ästhetisch von selbst verbietet, grundsätzlich keinen dieser Stile ausschließen. Auch die altchristliche Basilika nicht. Persönliche Geschmacksrichtungen und Liebhabereien spielen auf diesem Gebiet freilich immer eine große Rolle. So muß Schreiber dieses bekennen, daß er für den Stil der Frühgotik eine besondere Vorliebe hat. Aber er würde sich doch sehr hüten, wenn er auf die Kirchenbauten einer Landeskirche oder einer Provinz Einfluß hätte, dieselben alle in diesem Stile ausführen zu lassen. Es wäre traurig, wenn man von den Kirchen eines Landes oder

auch nur einer Gegend, ſagen müßte: wenn man eine geſehen hat, hat man ſie alle geſehen. Es gilt auch hier: variatio delectat. Die Gemeinde ſtelle ihre praktiſch liturgiſchen Forderungen, das iſt das Joch, dem der Künſtler ſich beugen muß, aber im übrigen ſoll er Freiheit haben in Anlage, Stil und Ornamentik.

Was dieſen letzteren Punkt, die Ornamentik betrifft, ſo kann ich auch in dieſem Punkte keinem allzu großen Purismus huldigen. Die Ausſtattung der evangeliſchen Gotteshäuſer mit künſtleriſchem Schmuck der Malerei und auch der Plaſtik hat in der jüngſten Zeit bedeutende Fortſchritte gemacht. Die Nüchternheit, Eintönigkeit und Farbenfeindſchaft, die von ſeiten der Kunſt durch den Klaſſizismus und von ſeiten der Kirche durch den Rationalismus im Kirchenbau ſich feſtſetzte, iſt in erfreulichem Schwinden begriffen. Die katholiſche Kirche hat dieſen Verfall kirchlicher Kunſt, der im Zeitalter der Aufklärung auch für ſie nicht ausblieb, raſcher überwunden. Aber in proteſtantiſchen Kreiſen beſteht auch heute noch vielfach die Meinung, daß eine evangeliſche Kirche notwendig nüchtern und kahl ausſehen müſſe, daß ſie keine vollen ſatten Farben aufweiſen dürfe, daß die buntfarbige Bemalung der Wände und Gewölbe in den Gotteshäuſern katholiſch ſei. Das ſind doch in der That nur Vorurteile. Wir knien doch nicht vor Bildern und Statuen nieder. Möge eine Gemeinde ſolche, wenn ſie die Mittel zur Beſchaffung wirklicher Kunſtwerke hat, alſo immerhin nur aufſtellen. Die Bemalung der Wandflächen mit Fresko- oder Temperamalerei wird neuerdings wieder häufiger angewandt. Und kann eine figürliche Bemalung des Kircheninnern nicht in Ausführung gebracht werden, ſo doch vielleicht eine lediglich ornamentale. Freilich gilt es auch hier Maß

zu halten. Zu grelle Buntfarbigkeit ist hier gewiß ebenso unzulässig wie eine Ueberladung von symbolischen und allegorischen Ornamentstücken. Aber die volle und satte Farbe soll auch im evangelischen Gotteshause wieder zu Ehren kommen. Inwiefern dieses katholisch sein soll ist wirklich nicht einzusehen. Was haben die Farben, wie Gott sie geschaffen, wie sie in der Natur sich finden, wie sie aus der Natur geschöpft und künstlerisch verwertet werden, mit einer Konfession zu thun? Jeder, der nur einigermaßen die Kunstgeschichte kennt, weiß, daß das Mittelalter äußerst farbenfreudig war, und daß seine Gotteshäuser in dem buntfarbigsten Schmucke prangten. Wir leben freilich nicht mehr im Mittelalter und der Protestantismus hat andere Begriffe vom Kultus als der Katholizismus. Aber es läßt sich aus seinem Wesen doch nicht der geringste Anlaß entnehmen, die bildende Kunst als Mittel zur Erhöhung der kirchlichen Andacht grundsätzlich zurückzuweisen. Ich glaube auch nicht, daß es heute noch nötig sein wird, für diese grundsätzliche Berechtigung eine Lanze zu brechen, nur über das Maß und den Umfang der Ornamentik mögen verschiedene Ansichten herrschen. Daß die Gemeinden wirklich in einem Vorurteil leben und es alsbald ablegen, sobald ihnen einmal durch die That gezeigt wird, wie auch eine evangelische Kirche würdig mit bunten Farben geschmückt werden kann, das hat Verfasser dieses in seiner eigenen Gemeinde und an seiner eigenen Kirche erfahren. Die Ludwigskirche in Freiburg ist eine Pfeilerbasilika in den schönsten romanischen Formen. Sie wurde vor etwas über 50 Jahren in einem benachbarten Thale des Schwarzwaldes, wo sie als ehemalige Klosterkirche verlassen da stand, abgebrochen und durch die Munifizenz der badischen Regierung als Gotteshaus für die neugegründete

evangeliſche Gemeinde hier wieder aufgebaut. Das Innere wurde damals mit einer blaßroten Tünche überzogen, welche die reiche Gliederung der Architektur zurücktreten und den ganzen Innenraum höchſt kahl und nüchtern erſcheinen ließ. Nun wurde vor einem Jahre dieſes Innere durch einen tüchtig geſchulten Kirchenmaler buntfarbig ausgemalt. Die konſtruktiven Teile des Mauerwerkes zeigen die Farbe des Sandſteines, die Wandflächen ſind architektoniſch gegliedert und, wo es anging, quadriert. Längs der Gewölberippen und in den Leibungen der Bögen ſind ſtiliſierte Pflanzenornamente angebracht. Die Pilaſter, welche oben aus den dicken Pfeilern vorſpringen, ſind gemuſtert, die Kapitäle in Gold und Farben gegliedert, die Geſimſe mit ihren Hohlkehlen und Auskragungen zeigen die entſprechende hellere oder dunklere Bemalung. Die großen Wandflächen des Chores ſind mit einem reichen durch Frieſe gegliederten Teppichmuſter bedeckt, welches ſich vortrefflich zu der bisher ſchon vorhandenen Bilderwand fügt, die mit ihren Oelgemälden die Rückſeite des quadratiſchen Chors bildet. Zwei große Wandflächen rechts und links vom Chorbogen zeigen einfachere Teppichmuſter und ſollen, wenn einmal die Mittel dazu vorhanden ſind, mit Gemälden bekleidet werden. Und dies alles iſt denn nirgends in halben und matten, ſondern in vollen und ſatten Farben, mit Stilverſtändnis und Geſchmack ausgeführt. Wohl erfolgte manches Schütteln des Kopfes bei den Gemeindegliedern, wenn ſie die Ausführungen der Arbeit betrachteten. Aber nachdem die Kirche vollendet war und ſich in ihrem neuen Schmucke zeigte, da war auch nur eine Stimme der Freude und Anerkennung.

Warum ſollen wir ſolche Mittel nicht benutzen, um der Gemeinde ihr Gotteshaus lieb und wert zu machen? Ich

weiß wohl, daß dieſes noch nicht der Höhepunkt dieſer Liebe zum Gotteshauſe iſt. Aber man muß auch die Schwachen ſtützen. Und ſchwach ſind die Menſchen in dieſem Punkte alle durch die Natur ihres Weſens, das nun einmal von der Sinnenwelt abhängig iſt. Ich weiß, daß ein ſo hochverdienter Mann wie Sulze, der Wiedererwecker des evangeliſchen Gemeindelebens, demgegenüber gerne auf die nach Raum und Hergang einfachen und ſchlichten Formen der gottesdienſtlichen Feier in der Brüdergemeinde zurückgeht. Aber es lebt nicht jeder ein ſo geiſtiges Innenleben wie jener bewährte Mann, und am wenigſten lebt es die große Maſſe. Gewiß hat er Recht, daß unſere Kirche vor allem lebendige Gemeinden erfordert und daß auch das kunſtvollſte Gotteshaus ſolche nicht ſchaffen kann. Ich kann es auch nicht billigen, wenn man in großen Städten, wo vor allem viele Gotteshäuſer notwendig wären, immer nur gewaltige monumentale Bauten errichten will, deren Koſten bis in die Millionen gehen. Zwei Kirchen zu je einer halben Million ſind jedenfalls für das Gemeindeleben wichtiger und förderlicher als eine einzige zu einer ganzen Million. Aber man kann das eine thun und braucht das andere nicht zu laſſen, man kann an der Hebung des Gemeindelebens arbeiten und braucht deswegen keine kahlen und nüchternen Kirchen zu erbauen. Wenn ſie auch kleinen Umfang haben, ſo können und ſollen ſie doch würdig mit Mitteln der Kunſt geſchmückt ſein. Der Menſch hat nun einmal nicht bloß Ohren zu hören, ſondern auch Augen zu ſehen. So hat es Gott gewollt und wir folgen nur ſeinem Willen, wenn wir nicht nur den Ohren, ſondern auch den Augen predigen. Herz und alle Sinne ſollen es auch im evangeliſchen Kultusgebäude empfinden und erfaſſen: „Hier iſt nichts anderes, denn Gottes Haus“.

Die Darſtellung des Religiöſen in der modernen Malerei.

Niemand wird leugnen, daß das Zeitalter, in dem wir leben, in allen Lebensverhältniſſen der ziviliſierten Völker, in allen ihren geiſtigen Beſtrebungen und Zielen wie in den Mitteln zu deren Erreichung eine Umwälzung darſtellt, wie ſie ſeit dem Zeitalter der Reformation nicht mehr da war. Auf allen Gebieten ſcheint das Wort zu gelten: „Das Alte ſtürzt, es ändert ſich die Zeit.“ Freilich, die Fortſetzung dieſes Dichterwortes: „Und neues Leben blüht aus den Ruinen“, die wagt Niemand ſo recht zuverſichtlich auszuſprechen. Und die einzigen, die es noch einigermaßen zuverſichtlich behaupten, jagen Phantomen nach, an deren Verwirklichung zu glauben ihnen ſelbſt ſchwer wird. Denn es ſind eben auch luſtige Gebilde, die aus dem brodelnden Hexenkeſſel der Zeit emporſteigen. Aber in dem modernen Hexentanz, der um denſelben aufgeführt wird, fehlt auch nicht das Lied der Macbeth'ſchen Hexen: „Schön iſt häßlich, häßlich ſchön.“ Schön und häßlich ſind äſthetiſche Begriffe; das will beſagen, daß auch das Gebiet der Kunſt in dieſe allgemeine Bewegung der Neuzeit mit hineingezogen wurde, ja, daß in der That es den Anſchein gewonnen hat, als ob es ſich hier nicht nur um eine Umprägung der Worte, wie ſie auf allen Gebieten ſich vollzieht, ſondern um eine völlige Verkehrung der Begriffe handelte. Es iſt ein weites Gebiet, das der modernen Kunſt, wenn man es in der Geſamtheit der Künſte, der bildenden wie der redenden, betrachten wollte, denn

Muſik und Dichtung ſind ebenſo in dieſe moderne Geiſtesbewegung hineingezogen und von ihr berückſichtigt worden wie Malerei und Plaſtik. Es iſt von vornherein begreiflich, daß davon auch das ſpezielle Gebiet der Malerei, mit dem wir uns hier beſchäftigen wollen, nicht ausgenommen ſein wird. Moderne Kunſt und Religion, enger geſagt, alſo moderne Malerei und Religion, wie ſtehen ſich über das Verhältnis und über die künſtleriſche Vereinigung dieſer beiden Begriffe doch die Anſichten aufs Schroffſte einander gegenüber. Auf der einen Seite ſagt man im Klageton, was Viſcher in ſeiner Aeſthetik ſchon vor faſt zwei Menſchenaltern als hiſtoriſche Thatſache regiſtrieren zu müſſen glaubte: „Mit der Religion hat die Kunſt entſchieden gebrochen“. Man behauptet demnach, daß moderne Kunſt und Religion ſich gegenſeitig vollſtändig ausſchließen, daß die moderne Malerei bei ihrer Auffaſſung von dem Weſen und den Zielen der Kunſt völlig ungeeignet ſei, Gemälde religiöſen Inhalts hervorzubringen, die das gläubige Gemüt eines lebendigen Chriſten befriedigen, daß wenigſtens der Beweis bis jetzt noch nicht erbracht ſei. Im Gegenſatz dazu weiſt der ganz auf modernem künſtleriſchen Standpunkt ſtehende Verfaſſer des großen dreibändigen Werkes über die Maler des 19. Jahrhunderts, Muther, auf das merkwürdige Zuſammentreffen hin, daß in demſelben Jahr, in welchem Viſcher jene Worte ſchrieb, in dem Revolutionsjahr 1848, ein Künſtler wie Fritz von Uhde geboren wurde. Hier, ſagt man, iſt der Beweis erbracht, ja die religiöſe Malerei der Gegenwart, die auf den Pfaden der modernen Auffaſſung und Technik wandelt, bedeutet auch für dieſes ſpezielle Gebiet eine neue glänzende Epoche. Welches Urteil wollen wir hier gewinnen? Iſt die moderne Malerei wirklich ungeeignet, religiöſe Gegenſtände

künſtleriſch und religiös gleich befriedigend zu verwerten und darzuſtellen, ſind die im Ganzen immerhin wenigen von ihr hervorgebrachten religiöſen Bilder willkommen zu heißen oder zu verwerfen? Wir müſſen uns zur rechten Beantwortung dieſer Frage zweierlei klar machen, nämlich einmal den Begriff der religiöſen Kunſt, ſodann aber auch das Weſen und die Ziele der modernen Malerei.

Die Klage, die heutzutage in vielen entſchieden chriſtlichen, aber auch für die Kunſt mit Intereſſe und Verſtändnis erfüllten Kreiſen über den Niedergang der religiöſen Kunſt laut werden, ſchließen Wahres und Falſches in ſich. So hat für das Gebiet der kirchlichen Architektur dieſe Klage ganz gewiß keine Berechtigung. Es iſt auf dieſem Gebiet in dem letzten Jahrzehnt ein ſehr reges Leben erwacht. Die Grundſätze eines ſpezifiſch proteſtantiſchen Kirchenbaues werden in den Zeitſchriften der Theologen und, was hier noch wichtiger iſt, der Architekten lebhaft erörtert. Bei den Konkurrenzplänen für zahlreiche Neubauten von Kirchen ſind neue Gedanken zu Tage getreten und neue Bahnen geöffnet worden. Die Vereinigung der Berliner Architekten hat eine Geſchichte des proteſtantiſchen Kirchenbaues herausgegeben, welche vielen zu ihrem Erſtaunen erſt gezeigt hat, daß es eine ſolche Geſchichte wirklich giebt. Es iſt ſogar ein Kongreß für evangeliſchen Kirchenbau unter lebhafter Beteiligung von Architekten und Geiſtlichen in Berlin abgehalten worden, der freilich bis jetzt noch keine Fortſetzung gefunden hat. Renovationen alter Kirchenbauten werden mit weit mehr Verſtändnis und Geſchmack ausgeführt als noch vor einem Menſchenalter. Die Farbenfeindſchaft in der innern Ausſtattung evangeliſcher Kirchen iſt in erfreulichem Schwinden begriffen, ja ſelbſt die Bemalung mit figürlichen Darſtellungen und Szenen wird

mehr als früher erſtrebt und verſpricht der Kunſt des Fresko einen erneuten Aufſchwung zu geben. Dasſelbe gilt von der Glasmalerei, die es bereits wieder zu einer Blüte gebracht, welche der der früheren Zeiten kaum nachſteht.

Anders liegt nun freilich die Sache auf dem ſpeziellen Gebiet der religiöſen Tafelmalerei. Unter den Hunderten, ja Tauſenden von Kunſtwerken, die Jahr für Jahr die Wände der Ausſtellungen bedecken, befindet ſich immer eine nur verhältnismäßig kleine Zahl religiöſer Bilder, obwohl in den letzten Jahren darin ein Umſchwung zum beſſeren eingetreten iſt. Auch die neuerdings ſtärker betretenen Wege der Allegorik und des Symbolismus werden unzweifelhaft wieder zu einer größern Pflege der religiöſen Malerei hinführen, wenn es dazu auch nur Umwege ſind. Worin aber liegen die Gründe des im ganzen unleugbaren Niederganges der religiöſen Malerei? Er hängt gewiß mit dem Niedergang des religiöſen Intereſſes überhaupt zuſammen. Es ſind nicht die religiöſen und kirchlichen Fragen, welche die Gegenwart beherrſchen, ſondern ganz andere. Soll die Kunſt aber eine zeitgenöſſiſche Kunſt, ein Ausdruck des Geiſtes ihrer Zeit ſein — und das ſoll doch jede wahre Kunſt ſein — ſo iſt natürlich, daß eine von wenig religiöſem Intereſſe durchdrungene Zeit auch wenig religiöſe Kunſtſchöpfungen hervorbringen wird. Ein Kunſtwerk, das dieſen Namen verdient, iſt doch das Produkt einer beſtimmten Perſönlichkeit, iſt durch deren inneres Leben hindurchgegangen und ſpiegelt es wieder. Mag dies uns unmittelbar deutlich ſein in der Dichtkunſt und in der Muſik, tritt uns hier die ganze Perſönlichkeit eines Goethe oder eines Wagner in ihren Schöpfungen entgegen, ſo iſt es doch auch in der bildenden Kunſt nicht anders. Und gerade die moderne und modernſte Kunſt trägt den Charakter des Indi-

vidualismus ganz beſonders an ſich. Es läßt ſich alſo bei einem wahren Kunſtwerk unmöglich denken, daß ſein Schöpfer dem von ihm dargeſtellten Gegenſtande innerlich fremd gegenüberſteht. Steht er aber der Religion innerlich fremd gegenüber, ſo wird er auch keine religiöſen Kunſtwerke ſchaffen können. Gemälde, welche bibliſche Szenen etwa nur um des künſtleriſchen Vorwurfs willen, wegen ſchöner Gruppierung, oder wegen des durch Kleidung und Landſchaft des Orients hervorgerufenen glänzenden Kolorits darſtellen, — ich erinnere in letzter Beziehung an Böcklins Pieta, oder an ſeine Kreuzabnahme — werden uns ſchwerlich erwärmen können. Es iſt keine Frage, daß die innerliche Entfremdung vieler moderner Künſtler von Religion und Kirche zum Niedergang der religiöſen Malerei viel, vielleicht das meiſte beigetragen hat. Und wenn einige, wie Pfannſchmidt, H. Hofmann und Plockhorſt, mag man ſonſt über ihre Bilder urteilen wie man will — ich bin auch kein unbedingter Bewunderer derſelben —, wenn dieſe Meiſter religiöſe Bilder ſchufen, die gerade in den religiös angeregten Kreiſen unſeres Volkes willkommen ſind, ſo liegt der Grund darin, daß dieſe Schöpfungen trotz ihrer mannigfachen Mängel doch ein innerliches warmes Verſtändnis und eine lebendige Teilnahme des Künſtlers an dem von ihm dargeſtellten Gegenſtand bekunden.

Indeſſen, wir können den Menſchen nicht ins Herz ſehen, wir ſind auch nicht berufen, über die innere Stellung eines modernen Künſtlers zur Religion und Kirche zu Gericht zu ſitzen. Und wir würden, wie ich meine, doch überhaupt ſehr einſeitig und ungerecht urteilen, wenn wir nur einfach ſagen wollten: Dieſe Künſtler ſind eben keine frommen Leute und darum können ſie auch keine frommen Bilder malen. So einfach liegt denn die Sache doch nicht. Wir

können uns ja fragen: was ſind denn fromme Bilder? und wollen dieſe Leute überhaupt ſolche malen, — ihre Neigung kann ja nach einer andern Richtung liegen; ja können ſie überhaupt ſolche malen, wie ihr Talent gerade beſchaffen iſt und wie ſie gerade künſtleriſch beeinflußt und gebildet ſind? Das muß uns alſo doch noch zu anderen Erwägungen führen.

Was iſt denn religiöſe Malerei? Dieſer Begriff iſt doch nicht ſo klar und einfach zu beſtimmen. Schon hinſichtlich des Umfangs ihrer Gegenſtände nicht. Man wird zunächſt vielleicht ſagen: hierher gehören ſolche Bilder, welche Perſonen und Szenen aus der Bibel darſtellen. Aber man hat ſich doch auch gewöhnt, Darſtellungen aus der älteſten Kirchengeſchichte, oder für uns Proteſtanten wieder ſolche aus der Reformationsgeſchichte, dazu zu zählen, zum Teil auch manche aus der Legende; für die römiſche Kirche bietet aber gerade die Legende ein weites Gebiet der religiöſen Kunſt, zum Teil auch die Geſchichte des Mittelalters. Man ſieht, hier ſtellen ſich ſchon Differenzen ein. Noch mehr aber bezüglich der Verwertung der Bilder. Schon für unſere Kirche iſt es denkbar, daß man ein Bild etwa in dem Saale eines evangeliſchen Gemeindehauſes ſehr willkommen heißt, das aber unpaſſend wäre für eine Kirche. Dahin gehören z. B. die Leſſingſchen Reformationsbilder. Aber dies gilt auch für Darſtellungen aus der Bibel, ſelbſt aus dem Neuen Teſtament. Denn es kommt hier doch ſehr auf den Gegenſtand und ebenſo ſehr auf die Auffaſſung dieſes Gegenſtandes an. Eine Darſtellung der Verſuchung Chriſti oder der Steinigung des Stephanus wäre ſelbſt in der decenteſten Ausführung ſchwerlich ein Bild für einen Andachtsraum, vom alten Teſtament gar nicht zu reden. Viele Darſtellungen der Schnorrſchen Bilderbibel läßt man ſich als Illuſtrationen

zum bibliſchen Text gern gefallen, aber man würde ſie, als Gemälde ausgeführt, nicht in der Kirche haben wollen. Selbſt manche Bilder von Meiſtern erſten Ranges wären für den oder jenen wohl auch ehrwürdigen Raum — wie Cornelius ſeine apokalyptiſchen Darſtellungen für das in Berlin geplante Campo Santo beſtimmt hat, — durchaus zuläſſig, aber nicht in einem eigentlichen Kultusraum. So werden auch die begeiſtertſten Vertreter der modernſten religiöſen Malerei ſchwerlich behaupten wollen, daß ihre Erzeugniſſe für einen gottesdienſtlichen Raum gerade ſehr geeignet wären. Dieſer Unterſchied gilt noch viel mehr in der römiſchen Kirche. In ihr ſpielen ja die Bilder nicht wie bei uns bloß die Rolle eines würdigen Schmuckes, ſondern ſie ſind Kultusgegenſtände, ſie haben liturgiſche Bedeutung, ſie dienen ſelbſt zur Verherrlichung beſtimmter dogmatiſcher Lehren. Man ſieht daher in ſtreng katholiſchen Kreiſen immer noch gerne in den Leiſtungen der ſog. Nazarener, der Romantiker unter den Malern, die höchſten Leiſtungen der Malerei. Archaiſtiſche Neigungen ſtellen ſich hier von ſelber ein und ſind vollauf berechtigt. Ja, es haben ſich neuerdings im Katholizismus, deſſen im Vergleich zu unſerer Kirche viel bedeutendere Kunſtpflege durch die Natur ſeines Kultus ſelbſtverſtändlich iſt, Beſtrebungen gezeigt, welche einen förmlichen „Canon“ der religiöſen Darſtellung verlangen. So ſind hier die Grenzen für die in dem eigentlichen Kultusraum zuläſſigen Bilder noch enger geſteckt, wenn ſie auch weiter ſind bezüglich der Auswahl der Gegenſtände, da hier das weite Feld der Legende offen ſteht, während wir uns weſentlich auf bibliſche, und zwar faſt ausſchließlich neuteſtamentliche Szenen beſchränken wollen.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß man zwiſchen eigent-

lichen Andachtsbildern und ſolchen Darſtellungen religiöſer oder vielmehr bibliſcher Szenen unterſcheiden muß, die man entweder als religiöſe Genrebilder oder als religiös-kirchliche Hiſtorienmalerei zu bezeichnen hat. Es kommt alſo ſehr darauf an, welchen Maßſtab man an die Erzeugniſſe der modernen Malerei anlegen will. Nun hat man ſich doch weſentlich daran gewöhnt, ein Gemälde religiöſen Inhalts lediglich oder faſt ausſchließlich nach dem Geſichtspunkt der Andachtserregung zu betrachten. Damit tragen wir alſo einen beſtimmten Zweck in die Kunſtſchöpfung hinein. Wir müſſen uns aber, um gerecht zu ſein, fragen, ob wir damit bei dem einzelnen beſtimmten Künſtler nicht ein Element der Beurteilung beibringen, das ihm vielleicht ganz fern lag, zumal bei dem Weſen der modernen Kunſt, die, wie wir gleich ſehen werden, jeden Zweck eines Kunſtwerkes von ſich weiſt. Auf der anderen Seite aber müſſen wir doch der Berechtigung, ein religiöſes Gemälde nach jenen beſtimmten Geſichtspunkten zu beurteilen, entſchieden feſthalten. Denn der Grundſatz der Zweckloſigkeit eines Kunſtwerkes iſt doch ſehr cum grano salis zu verſtehen. Hat ein Künſtler auch keinen äußerlichen Zweck im Auge, ſo will er doch unter allen Umſtänden, daß ſein Bild Eindruck macht und eine Geſamtwirkung auf den Beſchauer ausübt. Die moderne Kunſt hat doch durch ihre ſog. Armeleutmalerei gerade Tendenzen genug verfolgt. Man braucht es daher nicht als eine Beſchränkung des künſtleriſchen Schaffens aufzufaſſen, wenn man auch von einem religiöſen Gemälde beſtimmte Wirkungen verlangt. Die Auffaſſung und Geſtaltung iſt dabei doch des Künſtlers ureigenſtes Werk, und darin hat er einen genügend weiten Spielraum. Die religiöſen Bilder, enthalten ſie auch hiſtoriſchen Stoff der Vergangenheit,

gehen uns doch mehr an als irgend ein anderer ſolcher Stoff, ſie enthalten etwas für uns, was doch alle Religions- und Kirchenfeindſchaft der modernen Zeit nicht aus der Welt verbannt hat, ſie rühren beſtimmte Saiten in unſerm Innern an und laſſen ſie erklingen in beſtimmten Schwingungen. Es iſt alſo bei der Natur religiöſer Vorwürfe in einem Kunſtwerk, wie dieſelben im Volksbewußtſein leben, doch ſehr erklärlich und begreiflich, ja berechtigt, daß man den Maßſtab einer gewiſſen Andachtsſtimmung auch an die Erzeugniſſe der modernen Malerei anlegt und daß man in dieſer Beziehung beſtimmte Wirkungen von ihnen verlangt. Aber wir müſſen zugeben, es darf das nicht der einzige Maßſtab ſein, der an alle Darſtellungen religiöſer Gegenſtände angelegt wird. Wir müſſen doch auch das religiöſe Genre- und Hiſtorienbild gelten laſſen, und wir müſſen bei ſolchen Bildern, die wir nicht unter dieſe beiden Klaſſen zu ſetzen vermögen, uns doch fragen, ob die Künſtler ſolche Wirkungen erzielen wollten, ja ob ſie es konnten nach den Grundſätzen, nach denen ſie ihre Kunſt verſtehen und ausüben. Wir müſſen, wie ſchon erwähnt, doch auch den Geſamtcharakter der modernen Malerei im Auge behalten.

Welches aber iſt dieſer? Das iſt nicht ſo einfach zu ſagen, denn es herrſcht auf dieſem Gebiete wie auf manchem andern eine für unſere Zeit ſehr charakteriſtiſche Zerfahrenheit. Man verlangt, daß die Kunſt den Geiſt und Charakter eines beſtimmten Zeitalters darſtelle, aus ihm erwachſen und damit durchaus volkstümlich ſei. In den großen Kunſtepochen der Vergangenheit war dies vorhanden. Große Gedanken haben jene Zeitalter bewegt, neue Ziele haben ſich aufgethan, an denen ein ganzes Volk teilnahm, und ſo iſt die Kunſt jener Epochen zeitgemäß und volkstümlich zugleich.

Unſere Zeit ſteht darin anders vor unſern Augen. Das Volk liegt in einem Intereſſenkampf Aller gegen Alle, gemeinſamer Glaube, gemeinſame Ideale, gemeinſame Ziele giebt es heute nicht. Und doch iſt es ein Zug, der durch dies Alles hindurchgeht: es iſt die Welt der Wirklichkeit, die zu erfaſſen, zu beſitzen und zu genießen man überall beſtrebt iſt. Was Wunder, wenn denn auch die Kunſt und zwar die Dichtkunſt ſowohl wie die Malerei, ſich bemüht, dieſe Wirklichkeit darzuſtellen? Es zeigt ſich auch hier der Einfluß der Wiſſenſchaft, die unſerem Jahrhundert ſein Gepräge giebt, der Naturwiſſenſchaft. Der Sinn für Wahrnehmung der Wirklichkeit iſt durch ſie geſchärft, das Auge hat gelernt, die Dinge in ihrem wahren Lichte zu ſehen, — Licht im eigentlichen Sinne des Wortes —, die ſchärferen Nuancen desſelben zu unterſcheiden, und ſo wie die modernen Dramatiker gleich einem Ibſen eine pſychologiſche Sektion vornehmen, ſo auch der Zuſammenhang der Dinge in Licht, Luft und Schatten aufs genaueſte zu fixiren. Auf der andern Seite hat dieſer Wirklichkeitsſinn in geiſtiger Beziehung gewirkt. Die in den Fußſtapfen der Naturwiſſenſchaft einhergehende materialiſtiſche Philoſophie, die als ſolche wiſſenſchaftlich freilich überwunden iſt, hat doch die Menſchen furchtbar nüchtern und praktiſch gemacht, hat Ideale zerſtört, hat für Tauſende in allen Ständen und Lebensſtellungen den Sinnengenuß als des Lebens höchſtes Ziel und einzigen Zweck erſcheinen laſſen? Werden wir erwarten, daß die Kunſt von ſolchen Strömungen der Gegenwart und ihren Wirkungen unberührt bleiben konnte? Sie zeigen ſich bei ihr in zweifacher Beziehung, nach Seiten der Form wie des Inhalts, im techniſchen Können wie in dem äſthetiſchen Urteilen.

In techniſcher Beziehung nennt ſich die Wirkung jener

modernen Strömung: Freilicht. Dieſer Ausdruck iſt ein Schlagwort der modernen Kunſt geworden. Von Frankreich ausgegangen hat dieſe Richtung überall in der Malerei feſten Fuß gefaßt. Ihr liegt unleugbar eine bedeutſame Wahrheit zu Grunde. Die Vergangenheit iſt darin oft genug allzu naiv verfahren. Ein Meiſter wie Lionardo da Vinci ſetzt ſein Abendmahl in einen Raum, der in einem Fenſter abſchließt und von dort ſein Licht empfängt, aber das Licht fällt nichtsdeſtoweniger von vorn auf die Figuren. Man hat Vorgänge im Freien und die Landſchaften nicht in dem Lichte gemalt, wie es wirklich draußen flutet, ſondern wie es in dem Atelier gedämpft in die Augen und auf die Leinwand fällt. Dazu hat der Klaſſizismus, von Carſtens ausgehend, das Schwergewicht auf die Zeichnung, auf die ſchöne Form verlegt, aber die Farbe wurde als nebenſächlich behandelt. Wir begreifen das moderne Urteil über einen Cornelius, daß er überhaupt nicht habe malen können. Denn man ſagt mit Recht, ein Maler hat ſeinen Namen nicht daher, daß er nur zeichnen, ſondern daß er malen kann. Die Farbe, die bis dahin nur als ein Accidens, als etwas Beiläufiges verwertet wurde, wurde jetzt die Hauptſache. Sie ſoll dieſelbe Rolle ſpielen wie der Ton in der Muſik, alſo die einzige Sprache ſein, durch welche der Künſtler redet. Darum ſoll man in dem Lichte malen, in dem ſich die darzuſtellenden Gegenſtände oder Vorgänge wirklich befinden, alſo auch in dem vollen glänzenden Sonnenlicht. Dieſe Grundſätze bedeuten unleugbar einen bedeutenden künſtleriſchen Fortſchritt; ſie haben unzweifelhaft ein tieferes Verſtändnis für die Bedeutung der Farbe, für ihre feineren Nuancen, für das zarte Spiel von Licht und Schatten erweckt. Insbeſondere für die Landſchaftsmalerei war dies von

eminentem Wert. Freilich, die Nachteile dürfen uns auch nicht entgehen. Man ist vielfach in das andere Extrem gegenüber den Klassizisten verfallen und hat vor lauter Wertschätzung der Farbe die Zeichnung in einer oft unverzeihlichen Weise vernachlässigt. Dazu kam ein gewisser Künstlerübermut, der sich gerne an die verwegensten Aufgaben der Farben heranwagte und mit Vorliebe die Szenen in das grelle blendende Sonnenlicht setzte, wodurch die Bilder vielfach ein kreidiges Aussehen bekamen, ja an die schattenlose Malerei der Chinesen erinnerten. Der Charakter der Farbe selbst aber hat Schwierigkeiten hervorgerufen. Sie ist ein viel zu grober Stoff, um die unendlich feinen, im Lufttön verschwimmenden, durch tausendfache Verteilung und Brechung der Lichtstrahlen hervorgerufenen Uebergänge der Farbentöne, wie sie die Natur in Wirklichkeit zeigt, auch wirklich naturgetreu darzustellen. Daher sind oft die Farben unvermittelt dick nebeneinander aufgetragen, es zeigen sich förmliche Farbenflecke, die nach dem scharfen Auge des Künstlers wohl ein Farbenreflex sind irgendwoher, die aber dem Laien als unnatürlich erscheinen und in dieser dicken fetten Auftragung auch unnatürlich sind. Und mögen die grellen sonnendurchglühten Farben, etwa einer grellgrünen Wiese noch so naturgetreu aufgefaßt und gemalt sein — es ist doch etwas anderes, ob ich das draußen in der wirklichen Natur sehe, wo die Grellheit dieser Erscheinung durch tausenderlei andere Eindrücke und Farbenspiele gemildert wird, oder ob ich die einzelnen Stücke herausschneide und im Rahmen an die Wand hänge, wo dann das Auge beleidigt wird und der Vorwurf der Unnatürlichkeit wiederum berechtigt erscheint. Soweit über die technische Seite der modernen Malerei.

Mit ihren äſthetiſchen Grundſätzen ſieht es bedenklicher aus. Denn, um es kurz zu ſagen, ſie hat eigentlich gar keine derartigen Grundſätze. Wir haben einſt gelernt, Kunſt ſei Darſtellung von Ideen in ſchöner Form. Das iſt für das moderne Geſchlecht ein überwundener Standpunkt. Sie meinen, die Frage, wozu man eigentlich male, ſei von vornherein ganz unberechtigt, man male, um zu malen, d. h. mit anderen Worten, die Kunſt ſei ſich ſelbſt Zweck. Das haben freilich andere Leute früher auch ſchon behauptet, wie denn ſchon ein gewiſſer Goethe von ſeiner Kunſt ſagte: „ich ſinge wie der Vogel ſingt, der in den Zweigen wohnet“. Aber wenn zwei dasſelbe thun, ſo iſt es doch nicht dasſelbe. Irgend eine Relation, irgend eine Beziehung muß die Kunſt doch haben. Nun, heißt es, die einzige Beziehung, die ſie hat, iſt die Natur, und wenn es irgend einen Zweck der Kunſt giebt, ſo iſt es der, die Natur nachzuahmen, eine möglichſt getreue Abbildung und Nachbildung der Wirklichkeit zu geben. Man deckt dies mit dem ſchönen Namen der Wahrheit, aber unter Wahrheit verſteht man eben nur die ſinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit. Früher ſagte man, die Kunſt ſoll das Schöne darſtellen, heute heißt es, ſie ſoll das Wirkliche darſtellen, wie es iſt; mögen wir das Wirkliche ſchön oder häßlich nennen, das iſt für den Maler völlig gleichgiltig. Ebenſowenig berührt ihn das nicht nur formal, ſondern auch geiſtig Schöne, d. h. das Sittliche. Da der Künſtler überhaupt von keinen Ideen ſich leiten laſſen darf, ſo hat er auch nichts mit ſittlichen Ideen zu thun, die ethiſche Wirkung muß ihm fern liegen, da er überhaupt keinen außerhalb des Kunſtwerks liegenden Zweck anerkennt. Früher hat man auch wohl geſagt, ein Künſtler muß vor allen Dingen Phantaſie haben, heute braucht er ſie nicht, denn die einzige Quelle

ſeines Schaffens iſt die ſinnliche Wahrnehmung, und die ſoll ganz objektiv im Kunſtwerk wiedergeben werden.

Es iſt nun zu ſagen, daß dieſe Grundſätze der modernen Malerei nicht überall in voller Konſequenz durchgeführt werden, ja der konſequente und kraſſeſte Naturalismus iſt bereits in Mißkredit geraten, ſchon aus dem einfachen Grunde, weil ſeine Schöpfungen keine Käufer fanden. Wir müſſen auch zugeben, daß die Beſtrebungen der modernen Malerei der Kunſt ein weites Gebiet eröffnet haben. Wir ſehen nun das alltägliche Leben, die Arbeit der kleinen Leute, auf dem Felde, in der Werkſtatt, in der Fabrik, aber auch die charakteriſtiſchen Bilder der großen Städte mit ihrem Straßenverkehr und ihren glänzenden Läden in das künſtleriſche Schaffen mit aufgenommen. Auch war es wahrhaftig kein Schade, daß die Künſtler ſelber ſich um Aeſthetik zu kümmern anfingen. Es iſt ja begreiflich, daß die traditionelle philoſophiſche Aeſthetik etwas in Mißkredit gekommen iſt. Sie war bis in die neueſte Zeit doch gar zu ſehr in der Schablone philoſophiſcher Schulmeinungen befangen, vor allem der Hegelſchen Philoſophie, und hat ihre Behauptungen viel zu wenig in Berührung mit der ausübenden Kunſt aufgeſtellt. Aber die Kehrſeite! Was zunächſt dieſe äſthetiſchen Grundſätze betrifft, ſo haben die Modernen vielfach den Knoten einfach durchhauen, ſtatt ihn zu löſen, ja ſie ſind, indem man die Scylla der bisherigen philoſophiſchen Schablone vermeiden wollte, vielfach in die Charybdis einer andern, nämlich der Philoſophie Nitzſches geraten und wenden das „Jenſeits von Gut und Böſe“ auf die Kunſt an. Was von Gutem in dieſen modernen Grundſätzen darinſteht, iſt nicht neu, und das Neue iſt nicht gut. Denn daß ſie aus der Natur ſchöpfen müſſen, das haben die Künſtler zu allen Zeiten gewußt und

ausgeübt. Aber neu die Einseitigkeit, mit der die moderne Kunst dabei verfährt, wenn sie ihre Aufgabe lediglich in einer treuen Wiedergabe der Natur und der Wirklichkeit des Lebens sieht. Dieser Grundsatz ist entschieden zu verwerfen. Man kann doch fragen: ja warum ahmt ihr denn die Natur nach? Um ein zweites Stück Natur zu schaffen? Aber wir haben ja die Natur selber, die doch immer noch schöner und anziehender ist als jede Abbildung von ihr. Die bloße Naturnachahmung ist keine Kunst. Bekannt ist das Wort Goethes, daß, wenn man einen Mops naturgetreu in einem Gemälde darstellt, man dann zwei Möpse habe, aber damit noch kein Kunstwerk. Wäre die bloße Naturnachahmung schon Kunst, dann wären die höchsten Kunstwerke etwa Wachsfiguren, aber Kunststücke, die sie ja sein mögen, unterscheidet schon der gewöhnliche Sprachgebrauch sehr richtig von Kunstwerken; ja dann brauchte man überhaupt keine Maler, sondern man brauchte nur die Photographie so zu vervollständigen, daß sie zugleich die feinsten Nuancen der Farbe und des Lichts wiedergiebt, und dann wäre das beste Kunstwerk geschaffen. Kein Wunder, daß die moderne Kunst vielfach zum Mechanismus geworden ist. Sie entwürdigt in der That den Künstler zur Maschine, denn er braucht ja aus seinem Innern nichts zu geben, er braucht nur ein scharfes Auge und eine sichere Hand zu haben. Darin aber scheitert das Prinzip an seiner eigenen Ueberanspannung. Der Künstler ist eben keine Maschine, sondern eine freie Persönlichkeit. Darum erfaßt jeder die Natur gar nicht wie sie ist, sondern wie er sie sieht, und es sieht sie jeder auf seine besondere Weise. Die Naturnachahmung hat ihre Grenzen. Sie hat diese Grenzen schon im Wesen der Malkunst, die nur Flächen, keine Körper, nur Andeutungen von Handlungen, nicht die Handlungen

ſelbſt darzuſtellen vermag; ſie hat die Grenzen in dem Stoff der Farbe, die, wie ſchon erwähnt, gar nicht im Stande iſt, die Feinheiten und verſchwimmenden Uebergänge von Licht und Farbe der Natur völlig übereinſtimmend zu treffen; ſie hat dieſe Grenzen aber vor allem in der Individualität des Künſtlers ſelbſt. „Zehn Maler", ſagt ein neuerer Kritiker mit Recht, „vor denſelben Gegenſtand geſtellt, werden zehn verſchiedene Bilder hervorbringen, und je größer die Begabung der Künſtler, um ſo größer wird der Unterſchied der Bilder ſein". Es kann kein Künſtler, auf welchem Gebiete der Kunſt es auch ſei, ein Werk hervorbringen, das nicht durch ſein Inneres hindurchgegangen. Darum zeigt jeder wirklich bedeutende Künſtler eine ganz beſondere Art und Weiſe der Kunſtausübung, die aber nur bei ihm und bei keinem andern denkbar iſt. Jede wahre Kunſtthätigkeit iſt eine individuelle, darum aber auch eine naive, d. h. der Künſtler ſchafft, wie es in ſeiner Seele lebt und aus ihr quillt. In eines Menſchen Seele aber leben und aus ihr quillen Empfindungen, Gedanken, Ideen, und ſo wird die Kunſt um die Darſtellung ſolcher doch nicht herumkommen. Solches Schaffen vom Innern heraus iſt aber auch erſt die Wahrheit, die wir in der Kunſt verlangen. Sie übt damit die Wirkung aus, daß der Künſtler uns in den Bannkreis ſeiner eigenen Gedankenwelt hineinzieht und feſſelt. Sie ſtellt damit auch eine wirkliche Welt dar, ſie kann auch die reale ſinnliche Welt möglichſt naturgetreu wiedergeben, aber ſie iſt doch keine ſklaviſche Nachahmung derſelben, die, wie erwähnt, auf techniſchem Wege viel leichter und ſicherer zu erreichen wäre, ſie benutzt dieſe ſinnliche wirkliche Welt vielmehr als Mittel zur Darſtellung deſſen, was im Innern lebt und nach Ausdruck ringt! Und der Künſtler kann dazu auch das Häß-

liche benutzen, wenn es in der richtigen Weise geschieht. In der Pflege des Häßlichen hat ja der moderne Naturalismus eine große Errungenschaft erblickt. Soll dasselbe von der künstlerischen Thätigkeit ausgeschlossen sein? Durchaus nicht! Der verlorene Sohn, der in Lumpen gekleidet, abgehärmt und elend an Leib und Seele vor seinem Vater steht, ist auch nichts Schönes, aber er kann selbst in einem kirchlichen Bilde seinen Platz finden. Die Lumpen und das verkommene Aussehen sind notwendig, um uns zu sagen, was gesagt werden soll. Aber man malt solch eine Szene doch nicht um der Lumpen willen. Das will also besagen, das Häßliche hat seine Berechtigung, wo es nicht Selbstzweck ist, wo es in Verbindung steht mit dem Schönen und Guten, gegen das es sich abhebt als der Schatten gegen das Licht, wo es nicht als das Normale, sondern als das Abnorme erscheint, wo es wohl auch als die Verkehrung und Verzerrung des Normalen lächerlich gemacht und humoristisch behandelt wird. Das ästhetisch Schöne und das sittlich Schöne fließen ja hier ineinander. Aber man hat bei der modernen naturalistischen Dichtung und Bildnerei unwillkürlich den Eindruck, daß sie das Häßliche und das sittlich Verkommene um ihrer selbst willen zur Darstellung bringen. Zu solchen Gedanken wird man bei einem Shakespeare, der uns in seinen Dramen doch auch Ausgeburten tiefster sittlicher Verkommenheit vorführt, gewiß Niemand kommen, wohl bei einem Sudermann oder Hauptmann. Wie wenig hier von einer sittlichen Regung durch das Drama die Rede ist, zeigt die im Theater oft wahrzunehmende Thatsache, daß das Publikum die Vorführung sittlich verkommener Zustände in diesen modernen Dramen lachend aufnimmt, als wäre es ein Lustspiel. Ein Dickens führt uns doch auch in das verkommenste Proletariat und

in die ſchmutzigſten Verbrecherhöhlen Londons, ich glaube aber nicht, daß man bei ſeiner Lektüre wie bei manchem modernen naturaliſtiſchen Roman mit allen Sinnen den Eindruck eines Sumpfes empfängt. Ich weiß, daß es ſolche Sümpfe giebt, aber ſie werden mir doch nicht angenehmer, wenn ich gezwungen bin, durch ſie hindurch zu waten. Die Holländer haben gewiß auch realiſtiſch gemalt, ſie ſcheuen dabei auch ſchmutzige Volksſzenen nicht, aber die Behauptung, daß ſie eine Freude am Häßlichen hätten ausdrücken wollen, wie man dieſes gewiſſen Strömungen der modernen Malerei nachſagt, hat bei ihnen noch niemand aufgeſtellt. Das Häßliche wirkt bei ihnen vielmehr humoriſtiſch und komiſch. Der Selbſtzweck desſelben iſt gewiß in der bildenden Kunſt noch verwerflicher als in der Dichtkunſt. Leſſing behält mit ſeinem Laokoon doch auch da wieder Recht. Ich kann mir das Häßliche und Abſtoßende noch eher in einem Dichterwerke gefallen laſſen. Ich ſehe es dort nicht. Der Eindruck desſelben geht alsbald wieder vorüber. In der Malerei oder Plaſtik aber iſt es feſtgehalten, ich habe es immer vor Augen und muß den unangenehmen Eindruck fortwährend auf mich wirken laſſen. Man kann darum in der modernen Kunſtkritik oft die Worte hören: vortrefflich, ſogar bedeutend, aber in meinem Zimmer möchte ich das Bild nicht hängen haben. Das iſt freilich ſehr begreiflich!

Wenn die moderne Kunſt in den ſogenannten vierten Stand hinabſteigt, um die Arbeiterverhältniſſe in ihrer Mühe und Not und das Elend der Aermſten darzuſtellen, ſo iſt das an ſich gewiß nicht zu verwerfen. Dem Auge des Künſtlers bietet ſich unſtreitig auch dort des Maleriſchen genug dar. Auch ſchadet es den reichen und vornehmen Leuten durchaus nichts, wenn ſie auch auf dieſem Wege einen

Blick thun in eine Welt, die ihnen ſonſt vielleicht ganz verſchloſſen bleibt. Es könnte auch die Kunſt an der ſchönen Aufgabe einer Verſöhnung der verſchiedenen Volksklaſſen mit arbeiten. Aber den Künſtlern, die, wie man geſagt hat, „ſozialiſtiſches Elend in Oel“ ſchildern, iſt es wahrlich nicht um das Intereſſe des armen Mannes und die Ausſöhnung der Klaſſengegenſätze zu thun, er will vielmehr auch auf dieſem Wege möglichſt ein Neues, Niedageweſenes in die Kunſt einführen, und dazu bietet ſich ihm auch das materielle und ſittliche Elend der unteren Volksklaſſen. Aber wir denken denn doch zu hoch von unſerer Arbeiterwelt, als daß wir annehmen dürften, ſolche phyſiſche und ſittliche Verkommenheit ſei das Weſen ihrer Natur, es ſeien die eigentlichen normalen und wahren Zuſtände, die uns in ſolchen Bildern entgegentreten. Dieſe Zuſtände ſind doch auch dort nur Ausnahmen, ſind das Abnorme. Es ſchlummern auch in den ärmeren Volksklaſſen, auch in dem Arbeiterproletariat doch noch ſoviel geſunde Lebenskräfte, daß ſie jenen dunklen Zuſtänden wohl zur Folie dienen könnten. Warum alſo auch aus dieſen Kreiſen weſentlich nur das phyſiſche und ſittliche Elend darſtellen? Könnten denn nicht auch Kunſtwerke die Wahrheit verkündigen, daß das Köſtliche des Lebens in der Mühe und in der Arbeit liegt? Meint man, daß damit wieder ein Zweck in das Kunſtwerk hineingetragen werde — ja iſt denn jene Malerei des ſozialen Elends nicht erſt recht tendenziös?

Mit dem Geſagten dürfte wohl auch das Nötige über das Kapitel „Kunſt und Moral“ ausgeſprochen ſein. Es iſt dies ein in der neueren Zeit ja vielfach erörtertes Thema. Vor etwa zwölf Jahren hat ein großes Berliner Blatt anläßlich eines Senſationsprozeſſes gegen einen bedeutenden

dortigen Künſtler die Theorie aufgeſtellt, für den Künſtler ſei die Moral der gewöhnlichen Menſchenkinder nicht maßgebend. Dieſe Auffaſſung müſſen wir mit aller Entſchiedenheit zurückweiſen. „Auch die Kunſt“, ſagt ein neuerer Aeſthetiker,*) „iſt höchſten Endes dazu da, die Menſchheit auf ihrem Wege zum Guten zu fördern. – Auch der Künſtler ſoll ſich mit dem Gefühl erfüllen, daß ſein Schaffen ſich in die ſittliche Entwicklung der Menſchheit einzugliedern habe“. Man braucht nun dem Künſtler die Flügel nicht zu beſchneiden und von ihm die Tendenz einer hausbackenen Moral zu verlangen, als ob es ſeine einzige Aufgabe ſei, durch ſeine Werke Moralpredigten zu halten. Aber man kann auch von ihm verlangen, daß er nicht die Auflehnung gegen die Moral, die Freude am Unſittlichen offenbart. Dieſen Eindruck aber haben wir von vielen Erzeugniſſen der modernen Kunſt. Es giebt Bücher der jüngſten Litteratur, die man nicht wagen kann auf dem Familientiſch liegen zu laſſen, und in der bildenden Kunſt iſt die Emanzipation des Fleiſches vielfach in einer Weiſe eingeriſſen, daß man manche Bilder geradezu als unzüchtig bezeichnen muß. Man braucht auch da wahrhaftig keiner einſeitigen Prüderie zu huldigen, man braucht nicht vom Künſtler zu verlangen, daß er nur für Backfiſche und unreife Jünglinge arbeite, man muß ihm die Verwertung auch des ſchön gebildeten Menſchenleibes, des männlichen wie des weiblichen, für ſeine Aufgabe anheimgeben; aber etwas anderes iſt es doch, ob das gemalte Fleiſch nur etwas Beiläufiges und Nebenſächliches in dem Gemälde iſt oder die Hauptſache, ob bei ſolchen Erzeugniſſen, die etwa unter den allegoriſchen Namen der Jahres- oder Tageszeiten gehen, die

*) Volkelt. Aeſthetiſche Zeitfragen. S. 7.

Darſtellung der betreffenden Stimmung das weſentliche iſt oder die unbekleidete weibliche Geſtalt, die dieſe Allegorie bilden ſoll. Iſt dieſe Unzuchtsmalerei auch bei uns nicht ſo frech hervorgetreten wie in Frankreich, wo ſie in Felicien Rops ihren künſtleriſchen Höhepunkt erreicht hat, ſelbſt für die Franzoſen nach Fäulniß riechende Blüten aus dem Sumpfe, ſo fehlen ſie doch auch bei uns nicht, ſelbſt nicht zur Profanation des Heiligen in bibliſchen Darſtellungen.

Doch es wird Zeit, daß wir zu unſerem eigentlichen Thema zurückkehren. Wir haben geſehen, wie die Darſtellung der Wirklichkeit, welche die moderne Kunſt anſtrebt, leicht zu Konſequenzen führen kann, die der wahren Kunſt nur zum Nachteile gereichen. Wir werden aber auch nun im ſtande ſein, den unleugbaren Niedergang der religiöſen Malerei, ſodann aber auch die Thatſache, daß uns die vorhandenen Erzeugniſſe derſelben vielfach ſo fremd anmuten, recht zu begreifen und zu verſtehen.

Es fällt leicht in die Augen, daß dieſe modernen Auffaſſungen ſchon an ſich der religiöſen Kunſt nicht günſtig ſein können. Nicht ſowohl die techniſche Seite der Freilichtmalerei. Dieſe würde an ſich gewiß die Darſtellung religiöſer Gegenſtände nicht hindern. Aber ſie hängt ja, wie wir ſehen, mit den äſthetiſchen Fragen aufs Innigſte zuſammen. Wenn man nur malen kann und will, was man vor Augen ſieht, wenn man ſich konſequenter Weiſe nicht mehr zutrauen darf, mit dem inneren Auge der Phantaſie zu ſchaffen, dann ſind Vorwürfe, die vor allem Phantaſie erfordern, von ſelbſt ausgeſchloſſen. Aber noch mehr, wenn man den Grundſatz, daß die Kunſt doch auch Gedanken, und dieſe in ſchöner Form, zur Aufgabe habe, als überwundenen Standpunkt in die Rumpelkammer wirft. Damit iſt das ganze weite Gebiet

der Genrebilder, der ſchalkhafte Humor, die Darſtellung hiſtoriſcher Ereigniſſe und damit auch die bibliſcher Szenen religiöſen Inhalts eigentlich von ſelbſt von der künſtleriſchen Thätigkeit des Malers ausgeſchloſſen. Man ſoll nur die ſinnliche Wirklichkeit malen, aber jene Szenen mit religiös anregendem Inhalt ſind für uns nicht ſinnlich wahrnehmbar. Man verwirft die Gedankenmalerei, aber in religiöſen Bildern ſind es einzig die Gedanken, um derentwillen ſie dargeſtellt werden; man will ganz objektiv ohne ſubjektive Empfindung malen, aber die Religion iſt das ſubjektiveſte Empfinden, das es giebt, und mag in jedem andern Zweig der Kunſt ein Künſtler ſeinem Vorwurf innerlich fremd gegenüberſtehen, in der religiöſen Kunſt iſt dies ganz unmöglich. Man muß demnach bei den Klagen über den Verfall der religiöſen Kunſt doch gerecht ſein und die geſamte Zeitlage der Kunſt, ihre Auffaſſung und ihre Strömungen ins Auge faſſen. Die Künſtler ſind eben auch Kinder ihrer Zeit und von deren Strömungen erfaßt. Wir werden damit aber auch erſt ein gerechtes Urteil gewinnen über die vorhandenen neueren Erſcheinungen der religiöſen Kunſt, die uns vielfach ſo fremdartig anmuten, die von der einen Seite ſo viel Tadel, von der andern ſo viel des Lobens und des Rühmens erfahren haben. Wir können dabei natürlich nur einige typiſche Erſcheinungen hervorheben.

Das Streben nach Darſtellung der Wirklichkeit kann bei religiöſen Gegenſtänden, hier alſo im Ganzen bibliſchen Szenen, weſentlich nur zwei Wege einſchlagen, um zu ſeinem Rechte zu kommen. Will man ganz folgerichtig ſein, will man alſo nur malen, was man ſehen kann, ſo muß man demnach die Modelle zu den bibliſchen Szenen aus der Gegenwart nehmen und dieſe vollſtändig in das Gewand der Gegenwart

kleiden. Das ist die Richtung, die durch den glänzenden Namen Fritz von Uhdes vertreten ist. Die andere weniger konsequentere Richtung will nicht die Wirklichkeit, wie sie heute vor unsern Augen daliegt, sondern wie sie damals war, als die biblischen Szenen sich abspielten. Hier wird also das religiöse Gemälde zu einem reinen Historienbild, nach dem Einfluß der Menzelschen Historienmalerei. Ein besonders hervorragender Führer dieser Richtung ist kaum zu nennen. Dazwischen ist aber noch eine dritte Auffassung zu erkennen, die weder rein historisch noch rein modern realistisch verfährt, sondern die biblischen Szenen wohl auch unhistorisch einkleidet, aber nicht in das Gewand der Gegenwart sondern in das des 15. oder 16. Jahrhunderts. Ihr Hauptvertreter ist der Düsseldorfer Eduard von Gebhardt. Wir müssen diese drei Richtungen nun noch etwas näher betrachten.

Wir beginnen mit derjenigen, von der man sagen kann, daß sie am wenigsten Bedeutendes hervorgebracht und auch nach keiner Seite hin besondere Begeisterung hervorgerufen hat. Sie faßt die biblischen Szenen als reine Historienbilder und flüchtet also mit ihren Darstellungen in den Orient. Die Landschaft, in der sich die Szenen abspielen, Pflanzen, Gebäude, Menschen, deren Gesichtsbildung, deren Haltung und Kleidung soll alles historisch getreu sein. Dazu muß also ein Maler vorerst genaue historische und archäologische Studien machen, muß womöglich auch die betreffenden Landschaften, Städte oder Dörfer aus eigener Anschauung kennen. Nun läßt sich vielleicht grundsätzlich nichts gegen ein solches Verfahren einwenden, und es ist am ehesten gewiß zulässig bei alttestamentlichen Bildern, weil wir diese eher als reine Historienbilder gelten lassen können und ihre

religiöſe Bedeutung uns ferner liegt. Daß dabei ſelbſt ein ſo modernes Kunſtwerk wie ein Panorama durchaus würdig wirken kann, hat das Piglheinſche Panorama der Kreuzigung Chriſti gezeigt. Aber es gilt doch auch hier beſtimmte Grenzen inne zu halten. Wenn in dem bekannten Liebermannſchen Bilde der zwölfjährige Jeſus im Tempel als ein krummnaſiger, rothaariger, ſommerſproſſiger Judenjunge aufgefaßt wird, zwiſchen ſchmierigen Schacherjuden in ungewaſchenen Gebetsmänteln, ſo iſt das nicht nur eine Geſchmacksverirrung ſondergleichen, es iſt auch eine Verhöhnung der religiöſen Empfindung und iſt dazu völlig unhiſtoriſch, denn ſo ſieht ein aufgeweckter und durch ſeine klugen Fragen und Antworten ſeinen zukünftigen Beruf anzeigender Knabe nicht aus. In dem bekannten Hofmannſchen Bilde dieſer Tempelſzene in der Dresdener Galerie ſind die Geſichter der Rabbinen auch durchaus realiſtiſch in ſemitiſchem Geſichtstypus gehalten, aber ſie zeigen doch Geiſt und inneres Leben, und von dem hier dargeſtellten Jeſusknaben glaubt man, was die Geſchichte ſagt: „ſie verwunderten ſich ſeines Verſtandes und ſeiner Antwort“. Wir wiſſen ja nicht, wie Jeſus ausſah. Der bekannte traditionelle Chriſtustypus iſt ein Idealkopf, der wahrſcheinlich an antike Vorbilder ſich anlehnt. Er hat nichts ſpezifiſch Semitiſches an ſich. Aber gerade daß die Chriſtenheit dieſen Idealtypus geſchaffen hat, zeigt ihr richtiges Empfinden. Jeſus Chriſtus iſt eben nicht eine Erſcheinung nur für ſeine Zeit, er hat ſeine Bedeutung für alle Zeiten, darum iſt ein hiſtoriſch getreues Bild von ihm auch gar nicht nötig. Selbſt wenn man ihm ſemitiſche Geſichtszüge geben wollte, ſo muß doch Geiſt und Hoheit darin herrſchen, denn das allein wäre auch hiſtoriſch. Aber es liegt bei dieſer Richtung überhaupt die Gefahr nahe, daß der Inhalt auf

Koſten der Form vernachläſſigt wird. Und zwar beſteht dieſe Gefahr darin, daß das Kunſtwerk durch die allzu peinliche Genauigkeit archäologiſch treuer Darſtellung wie gemalte Gelehrſamkeit und dadurch etwas trocken erſcheint. Dieſen Gefahren ſind Bilder wie diejenigen des berühmten ruſſiſchen Malers Wereſchagin, auch die viel edleren eines Munkacſy — Chriſtus vor Pilatus — oder eines Kirchbach — Chriſtus treibt die Händler aus dem Tempel — nicht völlig entgangen, obwohl die beiden letzteren, trotz ihrer etwas theatraliſchen Gruppierung, zu den beſſeren Leiſtungen der neueren religiöſen Malerei gehören. Schlimmer und widerſpruchsvoller wird die Sache noch, wenn die Künſtler die bibliſchen Szenen nicht in den Orient ihrer Zeit, ſondern in den Orient von heute verſetzen. Man hat dies damit zu rechtfertigen geſucht, daß man meinte, die Menſchen ſeien nirgends konſervativer als im Orient; darin, wie ſie wohnen, arbeiten, ſich nähren und kleiden, hätte ſich ſeit zwei Jahrtauſenden nichts geändert. Das iſt im allgemeinen richtig, aber immerhin hat der Orient durch den Islam doch ein beſtimmtes Gepräge in der Erſcheinung der Menſchen und der Oertlichkeiten erhalten. Kann man ſich denn die Geſtalten der Bibel mit Turban und Burnus denken? Piloty hat ſein durch glänzende Koloriſtik hervorragendes Gemälde der fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen ſogar in ägyptiſcher Umgebung und Kleidung dargeſtellt. Ein Abendmahl von Poſſart, das vor einigen Jahren auf der Berliner Ausſtellung zu ſehen war, zeigt Chriſtum und die Jünger auf dem Boden hockend wie Türken, mit allem orientaliſchen Aufputz des Gemachs und der Koſtüme. Es fehlte nur noch der Tſchibuk. Grünwald malte einen armen Araber neben einer Hobelbank, eine ſtumpfnaſige und ſtumpfſinnige Fellachin

und dabei einen schmutzigen Knaben in einen weißen Lappen gekleidet und nennt das ganze „Heilige Familie“. Auch Doré ist in seiner Bilderbibel, deren weite Verbreitung wahrhaftig von wenig Geschmack und Verständnis des deutschen evangelischen Christenvolkes zeigt, also verfahren. Eine andere weit verbreitete Bilderbibel, die von Pfeilsticker in Berlin, thut sich viel darauf zu gute, die Stätten der Heiligen Schrift nach Originalaufnahmen aus der Gegenwart wiederzugeben. Aber was soll es denn zum Verständnis einer biblischen Erzählung beitragen, wenn ich Jerusalem oder Bethlehem mit Minarets und anderen maurischen Bauten im Bilde vor mir sehe? Das entspricht doch absolut nicht der Wirklichkeit, wie diese Stätten damals aussahen, als sich die heilige Geschichte darin abspielte. Wir sehen, wie auf diesem Wege mannigfache Verirrungen eintreten, wie man vor lauter Streben, historisch getreu zu verfahren, in vielfacher Beziehung erst recht unhistorisch wird. Man kann in den Orient gehen, um Szenen der Bibel zu malen, aber es hat, wie wir sehen, seine sehr bestimmten Grenzen.

Wir sagten, daß zwischen dieser streng historisch-archäologischen Richtung und derjenigen, welche die biblischen Szenen in die Gegenwart versetzt, eine dritte in der Mitte steht, die auch modern ist, aber den Schritt doch nicht bis zur Gegenwart lenkt, sondern nur bis zum 15. Jahrhundert. Es ist diejenige eines der bedeutendsten neueren Schöpfer religiöser Bilder, des Düsseldorfer Eduard von Gebhardt. Er bedeutet mit seinem Verfahren, die Gestalten der Bibel als Deutsche im Kostüm des 15. Jahrhunderts zu malen, ja eigentlich keinen kunstgeschichtlichen Fortschritt, denn das haben die Eyk, Dürer, Holbein und Roger van der Wyden auch schon gethan, aber seine Gestalten und Ge-

ſichter ſind in dieſem Gewand doch durchaus realiſtiſch, oft ziemlich derb, ſeine Apoſtel ſind keine Idealgeſtalten, ſie erinnern an moderne Arbeiter; aber er hat mit ſeiner Realiſtik Maß und Ziel gehalten, aus ſeinen Bildern ſpricht Tiefe des Gefühls und Kraft des Ausdrucks, der ſeeliſche Vorgang, der Idealismus des Gedankens in dem Realismus der Form wird von ihm nachdrücklich feſtgehalten, und ſo haben ſeine Bilder im ganzen eine günſtige Aufnahme gefunden und fanden auch bei denen wenig Widerſpruch, die ſich mit der Vollziehung des letzten und konſequenteſten Schrittes, die bibliſchen Szenen völlig in die Gegenwart zu verſetzen, nicht zu befreunden vermögen.

Jeſus, die bibliſchen Perſonen überhaupt, in der Erſcheinung der bäuerlichen und proletariſchen Zuſtände, wie wir ſie heute in unſerem Volke täglich vor Augen ſchauen, das iſt in der That die richtige und unausbleibliche Konſequenz, welche die moderne Wirklichkeitsmalerei, ſobald ſie ſich auf das religiöſe Gebiet begab, vollziehen mußte. Das iſt die Richtung, an die man in erſter Linie denkt, wenn von moderner religiöſer Malerei die Rede iſt, und der Name, der einem dabei zuerſt in den Sinn kommt, iſt der ſchon erwähnte Fritz von Uhde. Daß wir in ihm eine der bedeutendſten Erſcheinungen der modernen Kunſt vor uns haben, leugnet niemand, auch die Gegner ſeiner religiöſen Bilder nicht. Jede neue Schöpfung dieſes Meiſters iſt ein Ereignis für die Ausſtellungen und den Kunſtmarkt, ruft aber auch die lebhafteſten Erörterungen von Freunden und Bewunderern wie von Gegnern hervor. Auf der einen Seite werden ſeine Werke wahrhaft in den Himmel gehoben, wie von dem Kunſtſchriftſteller Bierbaum, deſſen Biographie Uhdes einen wahrhaften Panegyrikus bildet; auf der andern

Seite verwirft man die Uhdeſche religiöſe Malerei gänzlich, hält es grundſätzlich für unzuläſſig, die bibliſchen Szenen in die Gegenwart zu verſetzen, verwirft es aber jedenfalls, wie es geſchieht, indem aus der Gegenwart gerade die verkommenſten Proletarierzuſtände ausgeſucht werden zur Umgebung Jeſu, indem er ſelbſt als eine geiſt- und kraftloſe ſchemenhaft asketiſche Geſtalt aufgefaßt und gebildet wird.

Zur Beurteilung dieſer Kunſtrichtung muß man ſich jedenfalls von aller Voreingenommenheit nach der einen oder anderen Seite frei halten. Ich bin meinerſeits kein unbedingter Bewunderer derſelben, kann aber in das Verdammungsurteil, das gerade von entſchieden chriſtlich geſinnten Kreiſen oft über dasſelbe ausgeſprochen wird, nicht einſtimmen. Uhde iſt unzweifelhaft eine bedeutende Künſtlerindividualität, und an eine ſolche läßt ſich niemals die Schablone traditioneller Anſchauungen anlegen. Ein bedeutender Künſtler ſchlägt immer ſeine eigenen Bahnen ein, ſonſt wäre er eben nicht bedeutend. Er wäre es aber auch nicht, wenn dieſe Bahnen nicht auch neue und moderne wären. Jeder große Künſtler der Vergangenheit iſt für ſein Zeitalter modern geweſen und hat als ſolcher neue Bahnen auch in der Auffaſſung und Darſtellung der heiligen Geſchichte eingeſchlagen. Es war für jene Zeit durchaus modern, wenn Lionardo da Vinci ſein Abendmahl auffaßte als eine Tiſchgeſellſchaft, die durch ein Wort des Meiſters in die höchſte Erregung verſetzt wurde. Es war durchaus modern und der Richtung der Renaiſſance wie dem titaniſchen Geiſte des Künſtlers entſprechend, wenn Michelangelo in ſeinem jüngſten Gericht in der ſixtiniſchen Kapelle Chriſtum als zürnenden Richter mit dem Kopfe eines Cäſaren darſtellte. Modern waren die Madonnen Raphaels ebenſogut wie diejenigen eines

Rubens. Aber alle dieſe großen Meiſter waren doch auch Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes; ſie hatten ein ſcharfes Auge für deſſen Zuſtände wie für die Landſchaft, in der dieſe Zuſtände ſich bewegen. Was ſie dort ſahen, verwendeten ſie in ihren Werken, auch in ihren religiöſen Bildern. Darum ſind die Madonnen Raphaels ſchöne Italienerinnen und diejenigen von Rubens wohlbeleibte Niederländerinnen und diejenigen Murillos glutäugige Spanierinnen, die „einen Hauch andaluſiſchen Aromas“ verbreiten, darum hat Paolo Veroneſe ſeine bibliſchen Bilder in die Prachtgewänder des venetianiſchen Adels eingekleidet und unſere deutſchen Maler, die Dürer, Holbein, Kranach haben ſie in die deutſche Landſchaft und in deutſche Bürgerſtuben ihrer Zeit verſetzt und den Geſtalten der Bibel diejenigen Gewänder verliehen, welche die Leute damals trugen. Warum ſoll einem Meiſter der Gegenwart nicht erlaubt ſein, was die Meiſter der Vergangenheit anſtandslos thaten? Wenn man es einem Gebhardt nicht verargt, wenn er die bibliſchen Szenen im Flandern des 15. Jahrhunderts ſpielen läßt, warum ſoll man es einem andern verargen, wenn er noch einen Schritt weiter geht und ſie in das Deutſchland des 19. Jahrhunderts verſetzt? Die Frage, ob dies an ſich zuläſſig ſei, iſt als ſolche gewiß zu bejahen. Ja man muß ſagen, daß es für religiöſe Bilder, wenn ſie keine bloßen Hiſtorienbilder oder nur eine Art Genrebilder aus der Bibel ſein, ſondern religiöſe Gedanken und Wahrheiten zum Ausdruck bringen und zur Erfaſſung derſelben beitragen wollen, ſogar ſehr wünſchenswert und wirkſam ſein kann, wenn ſie im Gewand der Gegenwart uns entgegentreten. Die religiöſen Wahrheiten ſind ſolche, die für alle Zeiten und Völker beſtimmt ſind. Ihre Darſtellung kann unter Umſtänden bedeutend volkstümlicher werden und

inniger wirken, wenn ſie dem Volke in dem ihm bekannten Gewand entgegentritt, ſowie man die bibliſchen Erzählungen im Volke beſſer verſteht, wenn ſie in ſeinem Dialekt erzählt werden. Sollte es nicht für das ſo unruhige, ſo tauſendfach gejagte und gehetzte Geſchlecht der Gegenwart ein eindringlicheres Zeugnis von der Größe deſſen ſein, der alle Mühſeligen und Beladenen erquicken will, wenn die Geſtalt Chriſti in ihrer Reinheit und Erhabenheit, als Verkörperung göttlichen Friedens, in eine moderne Proletarierſtube oder vor ermüdete und abgearbeitete deutſche Bauern hintritt? Wäre es nicht denkbar, daß, wenn dies in der richtigen Weiſe geſchähe, dadurch die Gewißheit, Chriſtus iſt auch mein Heiland, er iſt auch für mich gekommen und will auch mich erquicken, tröſten und ſtärken, noch viel inniger als ſonſt dem Geſchlecht dieſer Tage näher käme?

Nun ſagt man aber wohl von mancher Seite: ja, grundſätzlich wäre vielleicht nichts dagegen einzuwenden, die Erzählungen der Bibel in die Gegenwart zu verſetzen, aber wir verwerfen, *wie* es geſchieht. Das iſt denn freilich eine andere Frage Ich will nicht davon reden, daß die Grenze des Zuläſſigen doch zuweilen arg überſchritten wird, wie wenn in einem Bild des Münchener *Egger-Lienz*, einer ſog. heiligen Familie, Joſef auf der Bank neben ſich ſogar ſein Tabakspfeifchen liegen hat. Solche Geſchmackloſigkeiten richten ſich ſelbſt, und wir wollen hier von den dii minores, den geiſtloſen Nachtretern Uhde's überhaupt ganz abſehen. Halten wir uns nur an den König dieſer Kunſtrichtung ſelbſt, ſo konzentrieren ſich, wenn man näher zuſieht, die von berufenſter Seite gegen ſeine religiöſe Malerei erhobenen Einwände weſentlich darin, daß man meint, *dieſe* Darſtellung der heiligen Geſchichte, wie ſie hier geſchieht, ſei nichts

als Sucht nach Neuem, sei Effekthascherei, daß man ferner die Abwesenheit des Kunstgeschmacks der Schönheit beklagt; insbesondere ist man auch mit der Auffassung der Person Christi ganz und gar unzufrieden. Was den erstern Einwand betrifft, so ist er bei dem Charakter der modernen Malerei immerhin naheliegend. Sie hat ja in der That in der Sucht nach Neuem, nie Dagewesenem, die seltensten Blüten getrieben. Wenn die früheren Künstler die heilige Geschichte im Gewand *ihrer* Zeit darstellten, so zweifelt niemand, daß es ernst und wohlgemeint war. Es ist dabei auch nicht immer, wie Dürers Passion zeigt, vollendete Formenschönheit geboten worden; aber es wird bei diesen Schöpfungen doch niemand auf den Gedanken kommen, daß absichtlich Formenhäßlichkeit gesucht sei, es sind schlichte aber innige Darstellungen. Bei der modernen Richtung dieser Art ist es wenigstens erklärlich, daß man denkt: man merkt die Absicht und wird verstimmt. Bei einem so gräßlichen Bilde wie der Kreuzigung *Stucks* wird einem schwerlich jemand diesen Eindruck ausreden. Ebensowenig bei jener Kreuzigung *Exters*, in der Münchner Sezession von 1896, bei der sich nichts anderes als eine schauerliche Henkersszene ohne jede tiefere Empfindung zeigte. Ich möchte aber trotzdem nicht zu behaupten wagen, daß solche Absicht durchweg bestehe, daß insbesondere bei einem so bedeutenden Künstler wie Uhde diese seine neue Auffassung bloße Neuerungssucht und Effekthascherei sei. Ich gebe zu, man *kann* aus naheliegenden Gründen zu dieser Annahme kommen, es mag einem leicht der Verdacht aufsteigen, daß bei dieser modernsten religiösen Malerei nicht so naiv verfahren sei wie bei derjenigen der alten Meister, die ja im Grunde dasselbe thaten, aber man *muß* doch nicht zu dieser Anschauung kommen.

Man thut daher am beſten, dieſen Punkt dahingeſtellt ſein zu laſſen, und wir wollen es glauben, was der eingangs erwähnte Geſchichtsſchreiber der modernen Malerei ſagt, Uhde habe das moderne Koſtüm nur deshalb gewählt, „um jeden hiſtoriſchen Koſtümſchwindel zu vermeiden, durch keinen äußern Apparat vom Pſychiſchen des Motivs abzulenken“. Anders liegt die Sache freilich bei dem Vorwurf des Mangels an Schönheit. Man mißverſtehe mich nicht. Ich verlange nicht, wenn ich grundſätzlich zugebe, daß man in die Umgebung Chriſti Menſchen der Gegenwart ſetzt, daß dies nun lauter Idealgeſtalten ſein ſollen. Nein, ſie können ganz realiſtiſch ſein, aber dagegen müſſen wir proteſtieren, daß man nun in das andere Extrem verfällt, daß man lediglich das Dürftigſte, Schmutzigſte, ja das geiſtig und körperlich Verkommene und Verkümmerte aus der Gegenwart auswählt. Warum müſſen denn die Apoſtel in Uhdes Abendmahl lauter Phyſiognomien ſein, daß einer meinte: bei der Geſellſchaft thut der Wirt gut, nachher ſeine ſilbernen Löffel zu zählen! Warum müſſen es nur ungekämmte und ungewaſchene Straßenkinder ſein, die zu Jeſus kommen? warum blödſinnige und kretinhaft ausſehende Bauern, die ihn in ſeiner Bergpredigt umgeben? warum muß es in dem Weihnachtsbild ein ſtupides Fabrikweib ſein, das die Mutter Jeſu darſtellt? Uhde kann doch auch anders. Die Münchner Ausſtellungen der letzten Jahre zeigten Bilder von ihm, gegen die auch vom ſtrengen religiöſen Standpunkt kaum etwas einzuwenden iſt. Ich nenne ſein Noli me tangere, Chriſtus und Maria, — jetzt in der neuen Pinakothek —; die heiligen drei Könige, die als Reiter dargeſtellt werden, welche beim Anblick des nächtlichen, durch ein Licht bezeichneten Bethlehem Halt machen, und eine andere Darſtellung der Magier, die mit

ihren Geſchenken zu der in einer gemütlichen Bürgerſtube ſitzenden, das Kind auf dem Schoße haltenden Maria eintreten. Auch die Predigt Chriſti am See darf hierher gezählt werden, denn das heilsbegierige Aufnehmen der Worte Jeſu durch ſeine Zuhörer, beſonders die halberwachſene Jugend, iſt vortrefflich zum Ausdruck gebracht. Weniger befriedigt hat ſein Bild „Jeſus und Nikodemus“. Der Heiland erſcheint hier mit ſeinem wißbegierigen Gefährten am offenen Fenſter, durch das der nächtliche Himmel hereinblickt, etwa wie ein pantheiſtiſcher Philoſoph, dem es der Sternhimmel angethan hat, aber nicht wie ein Seelenretter. Auch bei der Himmelfahrt auf der letzten Münchener Ausſtellung im Glaspalaſt hat Uhde Jeſum zu realiſtiſch wie auf Wolken hinaufkletternd dargeſtellt, während die Apoſtel und Zuſchauer äußerſt gelungen ſind. Solche vom religiöſen Standpunkt aus einwandsfreien Werke legen umſomehr den Gedanken nahe, daß der Künſtler dort in den andern Bildern aus Luſt und Freude am Häßlichen gearbeitet habe, daß er auch mit ſeinem Gemüt in keiner innern Beziehung zu ſeinem Gegenſtand ſtehe, daß, wie ſchon extreme Stimmen laut geworden ſind, darin gar eine Verhöhnung der chriſtlichen Religion zu Tage trete. Man konnte freilich zu dieſer Meinung kommen, wenn man ſich an Bilder erinnert wie das des Franzoſen Béraud, der jene Szene, die große Sünderin vor Jeſu im Hauſe des Phariſäers, in eine moderne Pariſer Herrengeſellſchaft verſetzt, die nach dem Mahl ihren Mokka ſchlürft und Zigarren raucht. Das iſt einfach frivol gedacht und gehandelt. Solche Frivolität werden wir unſerm deutſchen Meiſter nicht zutrauen. Aber es entſpricht weder der religiöſen Wahrheit, Jeſum immer nur mit armen und zerlumpten Leuten zu umgeben, als ob die vornehmen und

reichen Leute ſeiner nicht bedürften, noch entſpricht es der thatſächlichen Wirklichkeit, das Volk unſerer Arbeiter und Bauern als ein ſo verkrüppeltes und verblödetes Geſchlecht hinzuſtellen, wie es hier geſchieht. Es ſind doch wahrhaftig auch andere Erſcheinungen darunter, Leute mit ſchönem Körperbau, mit klugen Augen und intelligenten Geſichtszügen, warum ſoll man dieſe von ſolchen Kunſtdarſtellungen ausſchließen? Und man muß zugeben, dem religiöſen Empfinden unſeres Volkes werden ſolche Bilder nicht gerecht. Wem die religiöſe Wahrheit etwas Geſundes iſt, der verlangt doch auch, daß ſie in geſunden Erſcheinungen künſtleriſch zum Ausdruck gelangt. Und haben wir nicht von ſelbſt das Beſtreben, Perſonen, die uns ehrwürdig ſind, auch in einer ihrer würdigen Umgebung und Auffaſſung vor Augen zu ſchauen? Dieſem Streben entſpricht aber auch nicht die Auffaſſung der Perſon Chriſti, wie ſie neuere Künſtler wie Uhde und Gabriel Max uns geben. Sie lieben es, die Perſon Chriſti faſt wie ein Geſpenſt, wie eine ſchemenhafte Erſcheinung, mindeſtens wie einen finſtern abgehärmten Asketen darzuſtellen. Zeigt das uns nicht die Auffaſſung, welche manche gebildete Kreiſe unſeres Volkes überhaupt von der Religion haben, nämlich daß ſie nichts anderes denn ein gewiſſes weichliches und ſchwächliches Empfinden ſei? Es iſt ganz vergeſſen, daß ſie doch einen Lebenszufluß und eine Kraft dem Menſchen zu gewähren beſtimmt iſt. Von dem Chriſtus Dürers ſagt Janitſcheck in ſeiner Geſchichte der deutſchen Malerei: „Man glaubt es, dieſer Chriſtus hat Arme zu helfen“. Aber wie ſoll man den Eindruck erhalten, daß von dieſem hagern abgehärmten finſtern Chriſtus, der mit ſeinem Zaubermantel unverſtanden in die Gegenwart hineintritt, wahre Lebensfreude und Verklärung des Daſeins,

Troſt und Kraft in den Leiden und Mühen der Erde herzukommen vermöge? Wir verlangen nicht, daß er das Ideal männlicher Schönheit ſei. Auch in dem häßlichen Sokrates hat eine ſchöne Seele gewohnt, und man hat ja einſt gemeint, auf die äußere Erſcheinung des Welterlöſers das Wort des Jeſaias anwenden zu müſſen: Er hatte keine Geſtalt noch Schöne. Aber wenn er derjenige ſein ſoll, der die Mühſeligen und Beladenen erquickt, dann kann man ihn ſich jedenfalls nicht ſo vorſtellen, daß man an der Erquickung, die er darbietet, mehr als gelinden Zweifel hegt.

Wir ſehen, wie wir der modernen religiöſen Malerei gerecht werden können, aber auch was wir von ihr verlangen müſſen. Wir können und wollen es ihr nicht wehren, wenn ſie auch in religiöſen Bildern neue Bahnen einſchlägt. Und will ſie die religiöſen Szenen in das Gewand der Gegenwart einkleiden, wir können es grundſätzlich nicht verwerfen. Aber wir können auch nicht behaupten, daß die Art und Weiſe, *wie* das bisher geſchehen, völlig befriedigend ſei. Wir ſind nicht ſo einſeitig zu meinen, wie man wohl ſchon behauptet hat, daß unter den Künſtlern der zweiten Hälfte unſeres Jahrhunderts eigentlich nur Plockhorſt und Pfannſchmidt den Namen wahrhaft religiöſer Künſtler verdienen. Sie leiden beide an einem Uebermaß konventioneller herkömmlicher Formen, und die Koloriſtik läßt viel zu wünſchen übrig. Aber ſie ſprechen an durch die Wärme der Empfindung, die aus ihnen zu uns redet. Dazu müßten uns die modernen Künſtler, die neue Bahnen auf dem religiöſen Gebiet einſchlagen, doch auch zu führen im ſtande ſein, wenn der Gegenſtand ihrer Kunſtdarſtellung wirklich aus ihrem innern Leben quillt. Nun, wir dürfen ſagen, wenn nicht alle Zeichen trügen, wird die moderne Kunſt auch in religiöſen Dar-

ſtellungen die richtigen Wege wiederfinden. Sie hat ihren weiblichen Spott ausgegoſſen über die Gedankenmalerei, aber dieſer Spott hat nicht verhindern können, daß mitten in dem Streben nach Darſtellung der unverfälſchten Wirklichkeit die blaue Blume der Romantik wieder aufblühte und daß ein Künſtler, der das moderne Kunſtgeſchlecht eines Hauptes Länge überragt, Böcklin, der Vertreter dieſer modernen Romantik iſt. Und mag man über ſeine eigentlich religiöſen Bilder urteilen wie man will, ſeine Pieta und ſeine Kreuzabnahme frappieren freilich mehr durch die glänzende Koloriſtik als daß ſie gerade das Gemüt ergriffen, aber ich wüßte nicht, wie der Ernſt und die Majeſtät des Todes großartiger und ergreifender dargeſtellt werden könnte als in ſeiner Toteninſel. Die ſymboliſche und myſtiſche Richtung, die in der modernen Malerei aufgetaucht iſt, zeigt doch klar und deutlich, daß mit der öden Wirklichkeitsmalerei auf die Dauer nicht auszukommen iſt und daß ſie keine rechte Befriedigung gewährt. Dieſer Symbolismus und Myſtizismus hat ja, wie ſchon erwähnt, merkwürdige Blüten getrieben, wie Stucks Bild „Die Sünde“, wie die in München ausgeſtellt geweſenen Gemälde von Jan Toorop, der erſt lange Kommentare haben muß, damit man überhaupt weiß, was die Bilder vorſtellen ſollen, oder wie des Belgiers Lempoels „Schickſal“, ein im öden Weltraum ſchwebendes meduſiſches Haupt, gegen das eine Menge roher proletariſcher Fäuſte in ohnmächtiger Wut drohend ſich emporſtrecken; ſelbſt die Porträtmalerei wurde durch einen Lao Samberger in ſymboliſch-phantaſtiſche Beleuchtung verſetzt, in die vierte Dimenſion, ſo daß die Figuren aus einem rätſelhaften Farbenmeer nur mit dem Kopf traumhaft hindurchſchauen. Dieſe Richtung hat auch religiöſen Bildern unnötiges ſymboliſches

Beiwerk verliehen, wie auf dem Piglheinſchen Bilde der Kreuzigung der Engel, der dem Heiland den letzten Atemzug vom Munde küßt, als ob der Vorgang ſelbſt nicht tragiſch und ergreifend genug wäre. Aber dieſe Kunſtauffaſſung iſt doch ein deutlicher Beweis, daß der Menſchengeiſt wie überall ſo auch in der Kunſt an der ſinnlichen Wirklichkeit ſich nicht genügen läßt, ſondern über dieſelbe hinausſtrebt in eine höhere Welt, und auch das mag der religiöſen Kunſt wieder zu gute kommen. Zeigen uns doch auch die letzten Ausſtellungen in Berlin und München eine Zunahme der religiöſen Bilder, darunter ſo tüchtige und vom religiöſen Standpunkt einwandsfreie Gemälde wie die neueſten ſchon erwähnten Bilder von Uhde, oder wie Franz Zimmermanns Abendmahl, Golgatha von Glötzle in München, „in Bethlehems Stall“ von Spitz. Die religiös-ſymboliſche Richtung hat in Brütts Bild, „was toben die Heiden“ der Wahrheit und Macht des über Aufruhr und Toben der Menſchen erhabenen Heilandes und ſeines Kreuzes einen packenden Ausdruck verliehen. Stuks „Verlorenes Paradies“ bringt den Gedanken, daß alles verloren und für immer dahin iſt, zum furchtbaren Ausdruck. Firles Triptychon „Die heilige Nacht“ iſt ein Andachtsbild im beſten Sinne und jenes andere dreifache Bild in der neuen Pinakothek, welches drei Bitten des Vaterunſers im Bilde darſtellt, zeigt deutlich, wie die moderne Malerei auch „Ideen“ darſtellen kann, packender und mächtiger als die alten akademiſchen Schulen, denn dort war z. B. die Zurückkehr einer verlorenen Tochter — in dem Bilde: Vergieb uns unſere Schuld — eine Theaterſzene, hier iſt es wirkliches Leben. Von ſolchem Leben will freilich die römiſche Kirche nichts wiſſen und lenkt ihre Blicke wieder ganz in die Vergangenheit. Es wird dort freilich etwas geleiſtet und

wieder mehr als bei den Proteſtanten. Die kirchliche Andachtsmalerei hat im Katholizismus neuerdings einen bedeutenden Aufſchwung genommen, die figürliche Ausmalung der Kirchen, wobei vor allem der deutſche Maler Seitz, jetzt Direktor der vatikaniſchen Galerie, zu nennen iſt, wird mit Eifer und Geſchmack gepflegt, das Benediktinerkloſter Beuron in Hohenzollern hat eine eigene Malerſchule hervorgebracht, auf welche der Katholizismus von ſeinem Standpunkt aus allen Grund hat ſtolz zu ſein. Für unſere Kirche iſt freilich der Charakter dieſer Kunſtübung faſt unbrauchbar. Sie ſchreitet, wie geſagt, lediglich rückwärts, ſie ſieht in den Nazarenern die Ideale, denen ſie nachzueifern hat, ſie malt nicht einfach hiſtoriſche Wahrheiten, ſondern katholiſche Dogmen, und ſo iſt dieſe Kunſtrichtung von der modernen durch eine tiefe Kluft getrennt, ſo will man dort der letztern nicht die geringſten Zugeſtändniſſe machen und kann ihr damit unmöglich gerecht werden. Wir aber wollen ihr bei allem, was wir an ihr auszuſetzen haben, doch gerecht zu werden ſuchen, auch in ihrem religiöſen Kunſtſchaffen. Möge ſie auch darin neue Bahnen einſchlagen, möge ſie auch realiſtiſch ſein, wir wollen ihr die Freiheit ihrer Entwicklung laſſen, aber wir wollen uns auch das alte Kunſtgeſetz der Schönheit und Würde nicht rauben laſſen. In der Erziehung gilt als Ziel: eine geſunde Seele in einem geſunden Leibe. Für die bildende Kunſt wird es trotz alledem und alledem doch ewig das Ziel bleiben, das man nicht ungeſtraft verfehlt: eine ſchöne Seele in einem ſchönen Leib, mag dieſer Leib auch vielleicht in einen modernen Arbeiterkittel gekleidet ſein. Wir vertrauen, daß die bildende Kunſt die rechten Wege zu dieſem Ziel immer wieder finden wird, daß ſie auch aus der Quelle, welche von Alters her und zu allen Zeiten der Kunſt

die reichſte Nahrung bot, wieder zu ſchöpfen lernen wird, aus der Quelle der Religion und der Heiligen Schrift. Denn ſchließlich ſind Religion und Kunſt doch ſo nah verwandte Gebiete unſeres Geiſteslebens, daß ihre Linien ſich immer wieder treffen werden. Es muß eben auch die alte Wahrheit ſein, dann werden wir gerne der modernen Kunſt auch in ihren religiöſen Gebilden es überlaſſen, zu wirken und zu ſchaffen nach dem Grundſatz: in neuen Zeiten neue Formen, aber in den neuen Formen doch die alte Wahrheit.

JAN 11 1901

AUG 28 1971

Jan 14